

إصدارات مؤسسة الدليل - الكتاب 14

الخرافة الأخيرة

تفنيد الإلحاد الجديد

إدوارد فيزر



تعريب
عبد اللّٰه الشاهين

مراجعة وتقديم
د. محمد ناصر

الخرافة الأخيرة

تفنيد الإلحاد الجديد

الخرافة الأخيرة

تفنيد الإلحاد الجديد

تأليف: إدوارد فيزر

تعريب: عبد الله الشاهين

مراجعة: د. محمد ناصر



مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: الخرافة الأخيرة: تفنيد الإلحاد الجديد

المؤلّف: إدوارد فيزر

تعريب: عبد الله الشاهين

المراجعة العلميّة: د. محمد ناصر

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ:** علي گيم
- **تصميم الغلاف:** محمدحسن آزادكان
- **الإخراج الفنّيّ:** محمدحسن البهادلي

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 461

الرقم الدولي (ISBN): 9789922647135



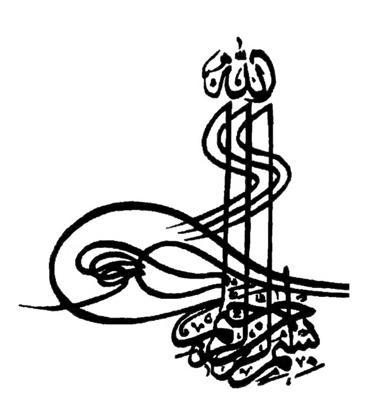
http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.ins

المحتويات

الفصل الخامس: أصل الحداثويّين

الفصل السادس: انتقام أرسطو



كلمة المؤسسة

بعد دراسة الواقع الفكريّ والثقافيّ العامّ وتشخيص ما يعانيه من هستيريا فكريّةٍ وفوضى معرفيّةٍ، استدعى ذلك ضرورة قيام مشروعٍ فكريٍّ ناهضٍ، يحمل على عاتقه مسؤوليّة التصدّي لهذا الأمر، ضمن رؤيةٍ واقعيّةٍ قادرةٍ على تأصيل أسس الفكر الإنسانيّ ودحض الشبهات ومعالجة الإشكاليّات الفكريّة، وبحسب عقيدتنا فإنّ النموذج الأمثل للرؤية العقديّة الّتي تصلح لإعطاء حلولٍ ومعالجاتٍ حقيقيّةٍ منسجمةٍ مع الواقع، هي الرؤية القائمة على أساس المنهج العقليّ المدعّم بنصوص القرآن الكريم وكلمات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، الّذين أثبت العقل مرجعيّتهم. لذا استدعى الأمر إنشاء مؤسّسةٍ علميّةٍ مُتْقِنَةٍ تحمل على عاتقها هذا المشروع وتنفّذه على أرض الواقع، فانبثقت من كنف العتبة الحسينيّة المقدّسة مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، وهي مؤسّسةٌ علميّةٌ ذات هيكليّةٍ متماسكةٍ، تتألّف من كادرٍ علميٍّ متخصّصٍ بالعقيدة في كلّ مجالاتها، وكادرٍ إداريٍّ وإعلاميٍّ تقع على عاتقه مسؤوليّة تهيئة متطلّبات العمل العلميّ ومستلزمات إخراجه بالشكل المناسب، وتسويقه ضمن خططٍ مدروسةٍ.

وقد وضع القائمون على المؤسّسة خطّة العمل ضمن مجالاتٍ ثلاثةٍ هي:

1ـ مجال التحقيق والبحث العلميّ.

2ـ مجال التعليم.

3ـ مجال التبليغ والإعلام.

وما يهمّنا في هٰذه الكلمة هو الإشارة إلى المجال الأوّل الّذي يهتمّ بتأليف الكتب وتحقيقها، وإصدار مجلّاتٍ متخصّصةٍ وكراريس تثقيفيّةٍ في مجال الفكر والعقيدة.

ولمّا كانت الطبيعة الفكريّة للمشروع تفرض على المؤسّسة طابعًا علميًّا تحقيقيًّا ليكون الأساس والمنطلق للمشاريع الأخرى الّتي تتبنّى المؤسّسة تنفيذها ضمن خطّتها العامّة؛ فالتحقيق العلميّ هو الأداة الرائدة في صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ منسجمةٍ تعبّر عن النظام العقديّ الّذي ينبغي الإيمان به والعمل على وفقه، وليس ثمّة ما يمكن التعويل عليه ـ في مقام دراسة الرؤى المختلفة وتقييمها وفرزها بنحوٍ موضوعيٍّ ـ سوى الأسلوب العلميّ التحقيقيّ.

على هٰذا الأساس ارتأى القائمون على هٰذا المشروع أن يكون (التحقيق والبحث العلميّ) قوام المؤسّسة الّذي يعدّ رصيدها ومصدر قوّتها؛ ولذا تمّ تشكيل شعبةٍ خاصّةٍ للبحوث والدراسات ضمن هيكليّة المؤسّسة؛ للقيام بهٰذا الدور المهمّ والضروريّ، تضمّ مجموعةً من الوحدات العلميّة المختصّة بمختلف مجالات الفكر العقديّ.

منهجنا التحقيقيّ

منهجنا المعتمد في مؤسّسة الدليل هو المنهج العقليّ، ولسنا نعني بالمنهج العقليّ قصر النظر على معطيات العقل المجرّد وما تجود به البراهين المنطقيّة من دون الاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى، وإنّما نعني بالمنهج العقليّ ما يكون العقل فيه أساسًا وحاكمًا في تقييم المناهج المعرفيّة ومعطياتها، والاستفادة من

الأدوات المعرفيّة بأنواعها كافّةً، وكلٌّ حسب دائرة موضوعه، فالأحكام الحسّيّة (دائرة المحسوسات) نرى أنّ الحاكم فيها العقل ولٰكن بواسطة الأدوات الحسّيّة، وأمّا أحكام الحسّ الباطن أو الكشوفات العرفانيّة فالعقل هو الحاكم بواسطة ما يسمّى (القلب) في اصطلاحهم، وكذا الأحكام القانونيّة التشريعيّة، والأحكام العقديّة الجزئيّة ليس للعقل طريقٌ لها سوى النصوص القانونيّة أو الدينيّة، بمعنى أنّ العقل هو الّذي يمنحها الحجّيّة، ويسمح باعتمادها والجري على طبقها؛ لأنّ العقل منقادٌ إلى مصدرها قهرًا بعد ما ثبتت له وفق رؤيته الكونيّة أنّ له هٰذا المقام وتلك الشأنيّة.

وأمّا الأحكام العقديّة الكلّيّة فليس ثمّة واسطةٌ للعقل في إدراكها، وإنّما يدركها بنفسه مباشرةً. نعم، يمكن أن يكون هناك منبّهاتٌ من النصوص الدينيّة أو غيرها.

وبعبارةٍ مختصرةٍ: منهجنا التحقيقيّ الّذي يرى القائمون على المؤسّسة اعتماده في مقام البحث والتحقيق هو المنهج العقليّ بالوصف الّذي تقدّم، وهٰذا المنهج محلّ قبولٍ واعتمادٍ من أغلب أساطين متكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هٰذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات والجدل والإقناع، فيمكن الاستعانة بكلّ الوسائل الّتي تقرّب وجهة النظر والمعتقد إلى ذهن المخاطب.

أصناف المشاريع في هٰذا المجال ثلاثةٌ:

1ـ المشاريع طويلة الأمد

وهي المشاريع الأساسيّة الّتي لا تقلّ مدّة إنجازها عن سنتين، ويتمّ العمل عليها بشكل متوازٍ من قبل الواحدات كافّةً، وتتمثّل في الموسوعات والكتب

الكبيرة نسبيًّا، ومخاطبها الرئيسيّ المتخصّصون والنخب.

2ـ المشاريع متوسّطة الأمد

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن السنة، وتكون على شكل كتبٍ متوسّطة الحجم أو كتيّباتٍ أو مجلّةٍ، بحيث لا يزيد عديد صفحاتها عن مئتي صفحةٍ، ومخاطبها المتخصّصون والنخب والمثقّفون.

3ـ المشاريع قصيرة الأمد

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن الثلاثة أشهر، وهي الكراريس لا يتجاوز عدد صفحاتها عن خمسٍ وعشرين، ومخاطبها عامّة المثقّفين.

وقد وافق المجلس العلميّ الموقّر في المؤسّسة على مشروع ترجمة هٰذا الكتاب الموسوم:

"The Last Superstition.. A Refutation of the New Atheism"

(الخرافة الأخيرة.. تفنيد الإلحاد الجديد)

إلى اللغة العربيّة، ضمن مشروعه في مواجهة ظاهرة الإلحاد واللادينيّة، حيث يعدّ من الكتب المهمّة الّتي كتبت في عالم الغرب في هٰذا الصدد، وقد أوكلت مهمّة ترجمته إلى مسؤول وحدة الترجمة الإنجليزيّة **الأستاذ عبد الله الشاهين**، فقام بالمهمّة مشكورًا، ثمّ راجعه من الناحية العلميّة مسؤول وحدة الإلٰهيّات **الدكتور محمد ناصر** ووضع بعض الحواشي عليه، وبعد إتمام العمل قام المجلس العلميّ في المؤسّسة بمراجعته لأجل المصادقة على طباعته.

وفي الختام نأمل أن ينال هٰذا المؤلّف اهتمام المتخصّصين والمثقّفين، وأن

يساعدهم في أبحاثهم، خاصّةً وأنّه انطلق من نفس البيئة الّتي انطلق منها الإلحاد المعاصر.

سائلين المولى عزّ وجلّ الموفّقيّة والسداد لكلّ الّذين ساهموا في إنتاج هٰذا الكتاب القيّم من العلميّين والفنّيّين.

مقدمة المراجع العلمي

يُعدّ كتاب الخرافة الأخيرة، لكاتبه أدوارد فيزر، من أفضل الكتب الّتي تعرّضت لمعالجة الإلحاد الجديد عند الناطقين باللغة الإنجليزيّة؛ وفي رأيي هو أفضلها. وبالنسبة لنا نحن الناطقين بالعربيّة، فإنّ أهمّيّة الكتاب لا تنبع فقط من أنّه يقدّم علاجًا رصينًا، إلى درجةٍ كبيرةٍ لمشكلة الإلحاد الجديد عبر الرجوع إلى الجذور الفلسفيّة الّتي تقبع خلف محاولات الملحدين والمادّيّين لترويج رؤاهم، وكشف افتقارها لأيّ قيمةٍ معرفيّةٍ وعلميّة، بدل الدخول في جدلٍ عقيمٍ ينطلق من نفس المنطلقات الّتي اتّخذها المادّيّون والمتديّنون مسلّماتٍ لا أساس لها سوى شهرتها وشيوعها؛ بل في كونه يفضح زيف الكثير من المشهورات العصريّة، الّتي تُروَّج تحت اسم الليبراليّة، والعلمانيّة، والعلمويّة، والحداثة، والتنوير، ويضع كلّ الأمور على طاولة البحث بعيدًا عن الإسقاطات التاريخيّة المزيّفة، الّتي تمّ إرساؤها وتعميمها لخدمة المشروع المادّيّ العلمانيّ الليبراليّ.

وانطلاقًا من هٰذا الأمر، جاء هٰذا الكتاب، لا ليكشف مقدار الخواء المعرفيّ والفلسفي للإلحاد الجديد وحسب، بل ليكشف مقدار الخواء الفلسفيّ والمعرفيّ لكلّ المشروع العلمانيّ والليبراليّ والحداثويّ، ومقدار التحريف الّذي تمّ ارتكابه في حقّ الرؤية الفلسفيّة البرهانيّة الّتي دأب المصنّف وغيره على تسميتها بالفلسفة الأرسطيّة. وهٰذا الأمر يجعل من الكتاب مقدّمةً خصبةً

وبابًا واسعًا يمهّد الطريق أمام الباحثين الجادّين للاطّلاع على الحركة الفلسفيّة التصحيحيّة الجديدة، الّتي بدأت تتشكّل في العالم الغربيّ تحت اسم الأرسطوطاليّة الجديدة الّتي أعادت فتح الملفّات المغلقة، وطرح ما قدّمه أرسطوطاليس وغيره ممّن ساروا في درب العقل البرهانيّ، بعيدًا عن أيّ خلفيّةٍ ومخطّطاتٍ مسبقةٍ، بل بحثًا عن الفهم الخالص للكون والاستكمال الحقيقيّ للإنسان بوصفه جزءًا في جوهره من هٰذا الكون، بعد أن تمّ خداع الأجيال السابقة خلال القرنين الماضيين، بأعظم كذبةٍ في التاريخ الحديث، وهي أنّه قد تمّ نقد الفلسفة البرهانيّة المسمّاة بالأرسطيّة وإبطالها، وأنّ العلوم التجريبيّة الحديثة هي المسؤولة عن هٰذا الإبطال، وأنّ الدين الإلٰهيّ يتعارض مع العلم والعقل، وأنّ العلمانيّة والليبراليّة والحداثة والمادّيّة عمومًا، هي الملاذ الّذي يَعِدُ بجنّةٍ في الأرض[1].

لن أقوم هنا بتلخيص أو تجميع أهمّ ما قيل في الكتاب، بل سأترك للقارئ

---

(1) للتعرّف على الأرسطوطاليّة الجديدة في العالم الغربيّ، ومعاينة الكمّ الكبير من الزيف والخداع الّذي تمّ ترويجه على أنّه حقيقةٌ تاريخيّةٌ، يمكن الرجوع إلى الكتب التالية:

Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science, William M.R. Simpson, Robert C. Koons, Nicholas J. Teh) ؛2017(Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics, Daniel D. Novotný (ed.), Lukás Novák (ed.)) ؛2014 (Contemporary Aristotelian Metaphysics, Tuomas Tahko (ed.)) ؛2011 (Aristotle on knowledge and learning : the posterior analytics, Bronstein, David) ؛2016 (Aristotle on Method and Metaphysics, Edward Feser) ؛2013 (Retrieving Aristotle in an Age of Crisis, Roochnik, David) ؛2012 (Real Essentialism, David S Oderberg (2007) Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science; Edward Feser (2019) Scholastic Metaphysics A Contemporary Introduction, Edward Feser 2014.

متعة اكتشاف ذٰلك بنفسه، وإنّما يهمّني هنا أن أشير إلى عدّة نقاطٍ مهمّةٍ، أحسب أنّه من المفيد جدًّا للقارئ العربيّ أن يكون على درايةٍ بها قبل شروعه في قراءة الكتاب؛ لأنّها تُعين على تفهّم طريقة الكتاب وأسلوبه في السياق الصحيح دون أيّ أحكامٍ مسبقةٍ، أو لأنّها تشير إلى أمورٍ فات الكاتبَ نفسَه أن يكون على درايةٍ بها، ومن المهمّ للقارئ العربيّ أن يكون مطّلعًا عليها.

يهمّني أوّلًا أن أُشير إلى أنّ الكتاب قد جاء في حقبةٍ كانت لا تزال فيها موجةُ الإلحاد الجديد في أوجِها، وكان نشاطُ الملحدين الجدد ـ وبالأخصّ فرسانهم الأربعة ـ حاضرًا بقوّةٍ من خلال كتاباتهم وخطاباتهم وحواراتهم. وهٰذا يعني أنّ كتابة هٰذا الكتاب قد جاءت في فترةٍ ساخنةٍ مليئةٍ بالتحدّي والحدّة، الأمر الّذي انعكس على لغة الكتاب وأسلوبه من خلال اختياره في مواطن عديدةٍ للأسلوب الساخر أو للألفاظ النابية إلى حدٍّ ما، من باب مقابلة الشيء بمثله لأجل خصوصيّة الظرف، حسب ما برّر الكاتب نفسه ذٰلك؛ إذ إنّ الرصانة العلميّة والتخصّص الأكاديميّ في المباحث الفلسفيّة الدقيقة، اللذين يتمتّع بهما الكاتب بعيدًا عن الكتابات الشعبيّة التسويقيّة الّتي أَلِفَ الملحدون عمومًا ـ والجدد خصوصًا ـ تقديمها للعامّة، لم يمنعاه من النزول إلى ساح المواجهة بالأسلحة نفسها الّتي استعملها ريتشارد دوكِنز ودانييل دَنِت، وغيرهما من الملحدين الجدد؛ وذٰلك لأنّ خصوصيّات الظرف الّذي تمّت كتابة الكتاب فيه، كانت تقتضي في بعض الأحيان التخلّي عن التُّؤَدَةِ والهدوء، بإبراز الغضب، بل القرف والنفور مصحوبًا بالسخرية والاستهزاء على خلفيّة فضح الخواء المعرفيّ والفلسفيّ الّذي اتّسمت به كتابات الملحدين الجدد. وقد عبّر الكاتب عن ذٰلك بنفسه عندما قال بأنّ كتابه كتابٌ

غاضبٌ، وأنّ ذٰلك مقصودٌ منه بعنايةٍ؛ ولأجل ذٰلك، شكّل هٰذا الكتاب خليطًا عجيبًا بين العمق الفلسفيّ والأسلوب الشعبيّ، فجمع بين الرصانة العلميّة والفكاهة، وبين قوّة الحجّة المنطقيّة والنقد اللاذع والجارح؛ ولأجل ذٰلك جاءت طريقة الكتابة في كثيرٍ من الأحيان، أشبه بالخطاب المباشر الحيّ بما يحمله من عباراتٍ مستعمَلةٍ في اللغة العامّيّة، منه بالكتابة البحثيّة الأكاديميّة، خصوصًا عندما يشرع في التعليق والتقييم لما كتبه الملحدون الجدد. وكيفما كان، فما يهمّني في هٰذه النقطة هو أن يكون القارئ على درايةٍ بالسياق التاريخيّ والاجتماعيّ الّذي جاءت فيه كتابة هٰذا الكتاب؛ حتّى لا يحكم سلبًا على أسلوب الكاتب. ومن يقرأ كتب الملحدين الجدد، بما تحمله من تهجّمٍ واستهزاءٍ وافتراءٍ، فسوف يفهم ويتفهّم أسلوب الكاتب وطريقته في عرضه للعديد من الأفكار وفي نقده لأقوالهم.

الأمر الثاني الّذي يهمّني أن أشير إليه، هو أنّ الملحدين الجدد قد جمعوا، في ترويجهم لأفكارهم، نقودًا واعتراضاتٍ على أمورٍ كثيرةٍ من حقّ كلٍّ منها أن يُبحَث بشكلٍ منفصلٍ وفي سياقه الخاصّ به، مثل الوجود الإلٰهيّ، وتجرّد النفس، ومنشإ الدين، وتحديد الدين الخاصّ، ومعيار المعرفة الصائبة، ومعيار السلوك الإنسانيّ، والحرّيّة الجنسيّة، وحرّيّة الإرادة، وكيفيّة خلق الإنسان، والإجهاض وغير ذٰلك من أمورٍ لا يمكن أن تُجعل جميعًا في سلّةٍ واحدةٍ، وتُبحثَ في عرضٍ واحدٍ، بل لكلٍّ منها علمٌ خاصٌّ يُبحث فيه عنها انطلاقًا من مبادئ محدّدةٍ، وإن كانت هٰذه العلوم أو المسائل تأتي مترتّبةً تحت بعضها. وهٰذه المسألة هي إحدى سمات المعرفة البرهانيّة الّتي تميّزها عن الأساليب الجدليّة والسفسطائيّة والخطابيّة والشعريّة؛ ولأجل ذٰلك لم يكن

بالإمكان أن تتمّ معالجة كلّ الأمور الّتي تمّ طرحها في كتابات الملحدين بأساليبهم الجدليّة والسفسطائيّة والخطابيّة والشعريّة، من خلال كتابٍ واحدٍ يجمع في طيّاته كلّ هٰذه الأمور على طريقة دفع الشبهات ونقد الدعاوى، بعيدًا عن التأسيس المنهجيّ المترتّب والمتسلسل بشكلٍ منطقيٍّ برهانيٍّ، والمتطلّب بذاته لبحوثٍ عديدةٍ تفرض توزيعها في كتبٍ متسلسلةٍ؛ لذا فشلت ـ فيما أرى ـ أغلب محاولات الدفاع الّتي كُتبت من قِبل المتديّنين الجماهيريّين في مواجهتهم للملحدين؛ وذٰلك لأنّهم أرادوا أن يعالجوا الأمور كلّها كسلّةٍ واحدةٍ في كتابٍ واحدٍ، على طريقة نقض الملحدين لكلّ عقائدهم، وهٰذا دونه خرط القَتاد؛ وذٰلك أوّلًا لأنّ سرد التشكيكات والنقود لا يتطلّب إلّا عرض القضايا وإلحاقها بكلّ ما يخطر في بال ناقدها من أمورٍ، صحيحةً كانت أو فاسدةً، مرتبطةً بالذات بالموضوع أو بالعرض. كما أنّ عرض القضايا الّتي يقوم الناقد بنقدها قد يكون كاملًا وقد يكون ناقصًا، قد أُهملت قيوده وشروطه، وقد يكون مغلوطًا بالكلّيّة، وبالتالي يتأتّى للناقد أن يسرد ما شاء من نقودٍ لا علاقة لها بالقضيّة الّتي يعتقدها خصومه، ومع ذٰلك تبدو لغير المتخصّصين وكأنّها نقوضٌ حقيقيّةٌ وذات معنًى. وليس هناك ما يمنع الناقد الجاهل أو المخادع من أن يمارس كلّ ذٰلك، ويظهر بمظهر الناقد الخبير في أعين عامّة الناس البعيدين عن التخصّص. وثانيًا لأنّ البناء المعرفيّ الصحيح، وتأسيس العلوم بالنحو الّذي به تكون علومًا وليست مجرّد بحوثٍ جدليّةٍ أو خطابيّةٍ أو سفسطائيّة، حول الموضوعات نفسها الّتي تتكلّم حولها العلوم، لا بدّ أن ينطلق من المبادئ الصالحة للاستعمال والملازمة للصدق بالذات، والّتي تنتج عنها المسائل بالذات. وهٰذا لوحده يفرض على الباحث العلميّ أن يكون محكومًا بضوابط

وقيودٍ تضمن له تحصيل العلم، بخلاف الناقد الجدليّ والخطابيّ والسفسطائيّ. ومن هنا، كانت معالجة المادّيّة والإلحاد معالجةً حقيقيّةً لا تعني إلّا إعادة بناء النظريّة الإلٰهيّة للكون والإنسان، تأسيسًا وبناءً علميًّا ينطلق من مبادئ محدّدةٍ وبطريقةٍ محدّدةٍ، سواءً أكان ذٰلك سهلًا أم كان يتطلّب جهدًا وصبرًا وتدريبًا على التأمّل والتفكير المجرّد عن الأمثلة الجزئيّة والحسّيّة. ومن هنا، ولأجل وعي الكاتب بهٰذه الحقيقة، كان عليه أن يسير بشكلٍ منهجيٍّ، محدِّدًا المبادئ الصالحة للاستعمال بشكلٍ تأسيسيٍّ ومجرّدٍ، غير مألوفٍ للإنسان العاديّ المستغرق بهموم الحياة العمليّة ومشاغلها، مع السعي الحثيث إلى تذليل فهمها وجعلها مألوفةً لديه، طالما أنّه هو المعنيّ أوّلًا بخطابات الملحدين الجدد الّذين عزمت هممهم - عبر استخدام أساليب النقد الجدليّة والسفسطائيّة والخطابيّة - على التأثير على الإنسان. إلّا أنّه ورغم الجهد الّذي بذله الكاتب في تذليل فهم هٰذه المبادئ، كان لا بدّ من أمرٍ محتومٍ لا مفرّ منه، وهو الطبيعة التجريديّة للمباحث الّتي يقوم بعرضها، والّتي - شئنا أم أبينا - تتطلّب بذلًا للجهد والصبر طالما أنّ القارئ جادٌّ وصادقٌ في فهم الأمور. أمّا أولٰئك الّذين يريدون من كلّ شيءٍ أن يكون سهلًا ومتيسّرًا بلا أدنى جهدٍ، أو يريدون من التأسيس العلميّ أن يكون بسلاسة النقود الجدليّة أو الخطابيّة أو السفسطائيّة وسهولتها، فإنّهم يطلبون الممتنع، ويعبّرون عن كسلهم من خلال اتّهامهم لغيرهم بالتعقيد والصعوبة. ومن هنا، فعلى القارئ أن يتأبّط الجدّيّة والصبر في قراءته للكتاب، وأن يكون على استعدادٍ نفسي لتقصّي حقائق العديد من الأمور بعيدًا عن العجلة والاستهتار.

ولٰكن - وهٰذا يقودني إلى الأمر الثالث الّذي أردت طرحه - رغم أنّ طبيعة

التعليم والتأسيس العلميّ للنظريّة الإلٰهيّة حول الكون والإنسان في سبيل معالجةٍ شاملةٍ للحالة الإلحاديّة والمادّيّة، تتطلّب بذاتها السير ضمن تسلسلٍ منهجيٍّ بعيدًا عن حمأة الغضب أو الخوف من تأثير الملحدين، أو الرغبة الجامحة بكشف زيفهم من خلال نقد كلّ ما ورد في كتبهم، وكلّ ما جاء في كلماتهم عبر بحثٍ واحدٍ، أو كتابٍ واحدٍ، على شاكلة نقود الملحدين؛ ورغم أنّ الكاتب كان على وعيٍ بذٰلك، وسعى جاهدًا لضبط التسلسل المنهجيّ في معالجته، إلّا أنّه مع ذٰلك، قد انجرّ في بعض المواطن، وتحت ضغط استفزازات الملحدين، إلى لعبة تقديم الحلول لكلّ المشاكل كسلّةٍ واحدةٍ على شاكلة نقود الملحدين، ولو بطريقةٍ غير بتّيّةٍ وغير حاسمةٍ جزئيًّا أو كلّيًّا كما يصرّح بذٰلك، وكان ذٰلك معرفةً منه بأنّ لحسم الأمور ميدانًا خاصًّا وبحثًا علميًّا آخر، لا يمكن أن يُجمع مع ما هو بصدده. إلّا أنّ تطرّقه لهٰذه الأمور، حيث لا ينبغي التطرّق إليها إلّا ضمن بحثٍ خاصٍّ له، حتّى تحت وطأة استفزاز الملحدين، قد أوجب عليه ـ فيما أرى ـ أن يخلع في أحيانٍ قليلةٍ ثوب التعليم والبرهان، ويتقلّد بدلًا منه مطرقة الجدل والخطابة، وإن كان ذٰلك في مسائل قليلةٍ، وسيكون لي تعليقاتٌ بسيطةٌ حول بعضها في حينه. ومن هنا، فإنّي أهيب بالقارئ ألّا يتّخذ من هٰذا الانزلاق الطفيف وسيلةً لحرف النظر عن جوهر البحث وما يحتويه من مسائل قيّمةٍ ومنتظمةٍ وفقًا للتسلسل المنهجيّ الصحيح.

والأمر الرابع الّذي يهمّني أن أشير إليه، يتعلّق بجملةٍ من القضايا الفلسفيّة الّتي أشار إليها الكاتب، وأرجعها تاريخيًّا إلى أرسطو ومن بعده إلى توما الأكوينيّ، دون أن يكون له أدنى درايةٍ بالدور الّذي لعبه الفلاسفة الّذين توسّطوا بين أرسطو والأكوينيّ، إلى الحدّ الّذي جعله ينسب إلى الأكوينيّ العديد من

الأمور الّتي لم تكن بارزةً وظاهرةً في كلمات أرسطو، وإنّما تمّ تطويرها وتعميقها من قِبل اللاحقين عليه، وبالأخصّ الفارابيّ، وابن سينا، وابن باجة، وابن رُشد، بحيث لم يكن الأكويني إلّا آخذًا لها بعينها عنهم. فجاء كلام فيزر خاليًا من أيّ إشارةٍ إلى الدور الحقيقي الّذي لعبه هٰؤلاء في تعميق الفلسفة البرهانيّة. بل إنّ غياب المعرفة بدور هٰؤلاء الفلاسفة في تعميق البحث الفلسفيّ، وصل إلى الحدّ الّذي لم يجد فيزر إلّا الغزاليّ ليشير إليه على أنّه من الّذين تكلّموا عمّا يُسمّى بالبرهان الكونيّ! مضافًا إلى أرسطو والأكوينيّ وآخرين من السكولائيّين. ومن هنا، سوف يجد القارئ نسبةً للعديد من الأمور الّتي لم تأتِ على لسان أرسطو صراحةً، إلى الأكوينيّ مع أنّها في الحقيقة وصلت إلى الأكوينيّ من خلال ترجمة كتب الفارابيّ وابن سينا وابن باجة وابن رُشد. ولست أقول هٰذا الكلام تقليلًا من شأن الأكوينيّ، بل على العكس من ذٰلك تمامًا، فالأكويني أيضًا بذل جهده، وعمّق الأفكار وطوّرها، ويمكنني بكلّ ثقة أنّ أدّعي بأنّه أفضلُ من شرح كتب أرسطو من الناحية التنظيميّة والمنهجيّة، حيث لا يمكن مقارنتها، من هٰذه الجهة، بطريقة ابن رُشد، ولا حتّى بشروح فيليببنوس، وسيمبليسيوس، وثاميسطوس، وإن كانت بعض هٰذه الشروح لَتحملُ في مواطن عديدةٍ أفكارًا أعمق وأوسع ممّا طرحه الأكوينيّ.

وتقودني هٰذه النقطة إلى نقطةٍ خامسةٍ، أريد أن أنتقد فيها تلك النزعة التصنيفيّة الّتي برزت بشكلٍ واضحٍ في كلام إدوارد فيزر، وأعني تصنيف الفكر إلى غربيٍّ وشرقيٍّ، وتقديم الفلسفة البرهانيّة على أنّها تراثٌ غربيٌّ محضٌ. وما دامت الفلسفة البرهانيّة تؤسّس لفهم الواقع كما هو، بعيدًا عن الأوهام والانفعالات الّتي تحكم الفلسفات الوهميّة والجدليّة الّتي سادت في القرون

الثلاثة الماضية تحت اسم الفلسفة الحديثة؛ فلست أجدُ أيّ معنًى لإضفاء التمييزات الغريبة عنها عليها، وتسميتها بأسماء الأشخاص، والأعراق، والمناطق، وغير ذٰلك. فإنّ هٰذه الممارسة الجديدة والغريبة عن جوهر الفلسفة البرهانيّة هي أحد نتاجات الفلسفة الوهميّة الّتي أسّسها ديفِد هيوم. فالفلسفة البرهانيّة لا تنتمي إلّا إلى نفسها، كما أنّ الحساب والهندسة لا ينتميان إلّا إلى نفسيهما، أي إلى الواقع الّذي يعطينا معرفته وفقًا للمعايير الضامنة بالذات لصوابها، وبالتالي ليس من شأن الفلسفة البرهانيّة أن توصَف بأنّها أرسطيّةٌ، أو غربيّةٌ، أو يونانيّةٌ، أو مسيحيّةٌ، أو إسلاميّةٌ، أو عربيّةٌ، أو أيّ شيءٍ آخر، تمامًا كما هو حال أيّ شيءٍ حقيقيٍّ وواقعيٍّ له الواقعيّة في نفسه، بمعزلٍ عن اعتقاد أيّ أحدٍ به، وبمعزلٍ عمّن تكلّم به، حتّى لو كان أوّل من تكلّم به، أعني أرسطوطاليس؛ بل من حقّ الفلسفة البرهانيّة أن يُنظر إليها كما هي في نفسها، كنظامٍ معرفيٍّ وفلسفيٍّ يحكي واقع الموجودات من حيث مسارها التكامليّ مبدأً وغايةً، وأن يُنظر إلى الفلاسفة، الّذين أدركوها وشاركوا غيرهم بما أدركوه منها، على أنّهم جميعًا قد عملوا في سياقٍ متّصلٍ خدمةً للحقّ والحقيقة الّتي كانوا خلّانها بمعزلٍ عن أيّ اعتباراتٍ شخصيّةٍ أو جغرافيّةٍ أو عرقيّةٍ. وإنّما يلجأ إلى التصنيف العرضيّ والتسمية الشخصيّة والمناطقيّة أولٰئك الّذين لا يملكون معيار تمييز الصواب عن الخطإ، والفلسفة عن السفسطة، والعلم عن الجهل، كما هو الحال في أيّ مجالٍ من مجالات الحياة، حيث تبدو النزاعات، بالنسبة إلى من يفقدون معيار التمييز، معبّرةً عن آراءٍ متعدّدةٍ تقف كلّها على درجةٍ واحدةٍ من الحقيقة، دون أن يكون لديهم أيّ قدرةٍ على اكتشاف المخادعين والمدّعين أو المتطفّلين، وتمييزهم عن المتخصّصين وأهل العلم الحقيقيّين.

ومع ذٰلك، فمن الإنصاف أن نشير إلى أنّ نزعة الشخصنة والشرذمة المنتشرة في خطابات كُتّاب ما يُسمى بتاريخ الفلسفة الّذين يعيشون على ضفاف الفلسفة دون أن يكون لهم أيّ درايةٍ حقيقيّةٍ بها، أو على الأقلّ بالبرهانيّة منها، والّتي هي الفلسفة على الحقيقة كما نشأت أوّل مرّةٍ، لا تختصّ بالبحوث الفلسفيّة، بل تشمل الحقول العلميّة كافّةً، حتّى الحساب والهندسة، إلى حدّ تسمية الهندسة المتعلّقة بالسطوح المستوية بالهندسة الإقليديّة، والهندسة المتعلّقة بالسطوح المنحنية بهندسة ريمان، أو باسم غيره من الّذين كتبوا فيها، وكذٰلك الحال في شخصنة الكثير من النظريّات والأفكار، كقوانين نيوتن، أو حتّى تسمية المكتشفات التجريبيّة بأسماء مكتشفيها، كما هو الحال في الحركة البراونيّة، وعنصر الزنك، وغير ذٰلك الكثير من تسمياتٍ تنطلق من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، واعتماد التسمية العرضيّة البعيدة كلّيًّا عن جوهر المُسمّى، الأمر الّذي يؤدّي إلى فصل اللغة العلميّة عن اللغة العاديّة بشكلٍ حادٍّ جدًّا، ويكسو العلوم التخصّصيّة بغموضٍ مصطنع يمكّـن الكثير من المتحذلقين من استغلال هٰذا الغموض لتضليل الجماهير. وأحسب أنّ منبع هٰذا الأمر يكمن في النزعة المفرطة نحو شخصنة كلّ الإنجازات البشريّة، انطلاقًا من الروح الفرديّة المتطرّفة، الّتي تطفو على السطح بشكلٍ بارزٍ في ممارسات الكثير من المفكّرين المعاصرين، والّتي ترجع إلى اتّخاذ الإنسان الفرد لنفسه ومشاعره محورًا للموجود الكلّ المسمّى بالكون؛ الأمر الّذي يتعارض بالكلّيّة مع أُولى خطوات الفلسفة البرهانيّة الّتي تقضي، من أوّل الأمر انطلاقًا من المعارف الأوّليّة والحسّيّة والوجدانيّة، بأنّ الإنسان جزءٌ من كلٍّ في جوهره، فلا هو المحور كما تقدّمه المادّيّة وجماهير المتديّنين، ولا هو مسلوب الهويّة كما تقدّمه الصوفيّة في بعض نسخها.

أمّا النقطة السادسة والأخيرة الّتي أريد أن أشير إليها قبل أن أترك القارئ مع الكاتب وكتابه، هي ـ وللأسباب الّتي ذكرتها في النقطتين الأولى والثانية حول الظروف الاجتماعيّة الّتي جاء هٰذا الكتاب في سياقها ـ أنّ القارئ سيجد في كثيرٍ من الأحيان خلال الفصول الأربعة الأولى، الكثير من الدعاوى والتوصيفات الهجوميّة على ما يُسمّى بالفلسفة الحديثة، دون أن تكون في حينها مدعمةً بالمبرّرات الكافية للقيام بها، الأمر الّذي كان الكاتب على وعيٍ به؛ ولأجل ذٰلك كان يَعِدُ بتوضيحها وتبريرها بالشكل الكافي خلال الفصلين الأخيرين اللذين عقدهما لأجل هٰذه الغاية. ومن هنا، فلا يبادرنّ القارئ المشدوه بالفلسفة الحديثة إلى التسرّع في الحكم على الكاتب حينما يرى أنّه يُطلق أحكامًا لم يُعطِ ما يبرّرها بالشكل الكافي بعد، بل عليه أن يتعامل مع الكتاب ككلٍّ واحدٍ متّصلٍ يدعم آخره أوّله، وينتظر وضوح الصورة بالنسبة إلى تقييمه للفلسفة الحديثة في الفصلين الأخيرين.

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى أنّ جميع الحواشي الموجودة في الكتاب تعود إلى الكاتب نفسه، إلّا تلك الّتي أُلحقت في آخرها عبارة "المترجم" أو "المُراجِع العلميّ"، وهي قليلةٌ بطبيعة الحال، وإن كان الكتاب ليستحقّ تعليقًا مستفيضًا في كثيرٍ من المَواطن، إلّا أنّني اكتفيت بما هو ضروريٌّ فقط؛ خوف ازدياد حجم الكتاب الّذي هو كبيرٌ أساسًا.

هٰذا تمام ما رأيت أن أقدّمه بين يدي القارئ العربيّ قبل دخوله في قراءة ترجمة هٰذا الكتاب، على أمل أن يجد فيه ما ينفعه ويغيّر مساره الفكريّ والعمليّ نحو الأفضل.

د. محمد ناصر ـ 15 حزيران 2019

مقدمة وشكر

تخيّل معي خطيبًا جاهلًا بمعايير الخير والشرّ لا يستطيع تمييز أحدهما عن الآخر، وكانت له قدرةٌ على التأثير في أمّةٍ جاهلةٍ مثله، وإقناع أهلها، ليس في أنّ الحمار حصانٌ، بل بإقناعهم بالشرّ على أنّه خيرٌ؛ تخيّل لو أنّه استطاع أن يعرف بإتقانٍ الآراء والاعتقادات المشهورة عند الجماهير، وقام باستخدامها بنجاحٍ لإقناعهم بالأفعال القبيحة بدل الأفعال الجميلة، فماذا برأيك ستكون نتيجة هٰذه الخطابة؟ وما هو الحصاد الّذي ستجنيه الأمّة من خلال نشر هٰذا النوع من البذور؟

*أفلاطون، فيدروس (**Phaedrus**)*[1]

"ربّ خطإٍ صغيرٍ في البداية، يؤول إلى آخر أعظم في النهاية".

الكلام لأرسطو تصرّف فيه القدّيس توما الأكوينيّ، بحثٌ حول الجوهر والموجود[2].

عندما شرعت بكتابة هٰذه السطور، كان قد مضى أسبوعٌ واحدٌ بالضبط على إصدار المحكمة العليا في ولاية كاليفورنيا قرارًا يقضي بأنّ للمثليّين "حقًّا

---

(1) 260C, Jowett translation.

(2) Translated by Robert P. Goodwin, in *Selected Writings of St. Thomas Aquinas* (Prentice-Hall, 1965), Preface.

مدنيًّا أساسيًّا" في الزواج ممّن يماثلهم بالجنس. ويبدو من السابق لأوانه معرفة ما إذا كان واضعو القوانين في الولاية الذهبيّة (كاليفورنيا)، سيعقّبون قرارهم الرائع هٰذا بالحكم بأنّ الحمار هو الحصان نفسه! لٰكنّهم - والحقّ يقال - ذهبوا إلى أبعد ممّا ذهب إليه الخطيب السفسطائي في محاورة أفلاطون؛ فهم لم يخلطوا بين الخير والشر وحسب، بل لم يميّزوا بين العقل والجنون أيضًا. إنّ ما قام به قضاة المحكمة - بإعلانهم أنّ ضرورة احترام الأُسرة وممارسة الشذوذ الجنسيّ يقعان على حدٍّ سواء - قد تجاوز ما قاله مالكوم موغريج (Malcolm Muggeridge) يومًا ما، من أنّنا بدون الإلٰه سوف نكون ضحيّة الاستسلام لجنون العظمة أو الشبق الجنسيّ[1]؛ إذ إنّ القضاة قد استسلموا لكليهما معًا.

ويبدو ربط المسألة بالإلٰه منسجمًا تمامًا مع واقع الحال؛ فقبل عقدٍ من الزمن، لم يكن متوقّعًا من الحركة الهادفة لشرعنة زواج المثليّين أن تحقّق أيّ نجاح؛ إذ إنّ أصل الفكرة حينها كان يستدعي السخرية، وقد وُصفت آنذاك بأنّها جنونٌ وتطرّف، بينما نجد الآن وبشكلٍ مفاجئٍ أنّ الذين يعارضونها هم الذين يوصَفون بذٰلك. وكان من المفاجئ أيضًا، بالموازاة مع ذٰلك، أن يصير التباهي والتفاخر بالإلحاد موضةً عصريّةً للنخبة الاجتماعيّة، بعد أن كان التحرّريّون غير الملتزمين بالدين والتقاليد، وإلى ما قبل سنواتٍ قليلةٍ، لا يزالون يرون ضرورة إظهار الإيمان ولو من باب التماشي مع العُرف الاجتماعي، مع الاحتفاظ لأنفسهم بشكوكهم حول الادّعاءات الميتافيزيقيّة والدينيّة المتخفّية وراء رَطانة الاصطلاحات اللاهوتيّة الزائفة. أمّا الآن، وعلى

---

(1) *Seeing Through the Eye: Malcolm Muggeridge on Faith*, ed. Cecil Kuhne (Ignatius Press, 2005), p. 76.

حين غرّة، أصبحت الموضة الإلحاديّة موضوع حديث أكثر الكتب مبيعًا، وموضع تأييد المشاهير، ومحطّ اهتمام مجموعات القرّاء في الضواحي. وفي الحقيقة يبدو الأمر كما لو أنّ الليبراليّة العلمانيّة المدنيّة وبعد ساعات الفرح والسكر بالنشوة البطيئة للانتصارات الاجتماعيّة والقضائيّة المتتالية في القرن العشرين، أصبحت اليوم في القرن الحادي والعشرين، ثَملةً موحلةً متعثّرة، وفقدت حياءها كليًّا بممارسة السبّ والشتم والعهر، والإساءة لجميع المشاعر الإنسانيّة المحتشمة والمتعقّلة، كما يحلو لها.

لا شكّ أنّ اقتران هٰذه التطوّرات ليس صدفة، وليس للأسباب الّتي يفترضها العلمانيّون الليبراليّون؛ فوفقًا لعقولهم ـ أو لما تبقّى منها ـ فإنّ الإباحيّة الجنسيّة والازدراء بالدين باعتبارهما ظاهرتين اجتماعيّتين عامّتين (بدلًا من أن تكونا من بين تصرّفاتٍ شاذّةٍ خاصّةٍ لنخبةٍ فاسدةٍ) تشكّلان الانتصار النهائي للعقل والثمرتين التوأمين للرؤية العلميّة الحديثة الّتي بدأت تُدرَك آثارها كاملةً على نطاقٍ واسع اليوم فقط، بعد أربعة قرونٍ من ولادتها؛ إلّا أنّهما في الواقع ـ نقلًا عن الأكويني بالمعنى كما نقله عن أرسطو بالمعنى ـ خطآن كبيران جدًّا، حصلا بشكلٍ تدريجي ولٰكن بنحوٍ لا مفر منه، ليس نتيجةً لاكتشاف العلوم الحديثة؛ بل في الواقع، نتيجةً لما قد يبدو للوهلة الأولى مجرّد خطإٍ فلسفي صغير نسبيًّا، ارتكبه مؤسّسو العلوم والفلسفة في العصر الحديث.

ومن هنا، فإنّ الكتاب الّذي بين يديك ليس إلّا كتابًا عن هٰذا الخطإ: عن ماهيّته، وعن علّة كونه خطأً، وعن عواقبه، وعن كيف أنّ تصحيحه

سيكشف لنا أنّ (صنفًا محدّدًا من) المتمسّكين التقليديّين بالأخلاق والدين هم المتمسّكون الحقيقيّون بالعقل، وليس العلماني المتحرّر.

هذا، وقد شكّل القرَف والأسى اللذان سبّبهما كلٌّ من الإلحاد الجديد الّذي أسّس له ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) وأمثاله، والانحطاط شبه الكامل للأخلاق الّذي يمثّله "زواج المثليّين"، مضافًا إلى الظواهر المرتبطة بهما، مجرّدَ جزءٍ من الدافع الّذي دعاني لكتابة هٰذا الكتاب، وأمّا الجزء الآخر فقد تمثّل في الخيبة والألم اللذين سبّبهما الردّ غير المناسب والعقيم ـ إلى حدٍّ كبيرٍ كما يبدو لي ـ الّذي قام به العديد من المتديّنين والسياسيّين المحافظين، تجاه هٰذه الأحداث؛ فبدلًا من مواجهة المشكّكين في ادّعائهم الكاذب حول الدين بأنّه مبنيٌّ بالضرورة على أساس "الإيمان" ـ الإيمان بالمعنى الفاسد الّذي لا يعني إلّا مجرّد الرغبة في الاعتقاد بشيءٍ عند فقدان الدليل ـ يبدو أنّ الكثير من المعاصرين المدافعين عن الدين قد اكتفوا من المواجهة بالقول بأنّ كثيرًا ممّا يعتقد به العلمانيّون هو أيضًا يستند إلى الإيمان، وبأنّ الاعتقاد الديني على أيّ حال وُجد ليبقى، وهو ذو فوائد اجتماعيّة معيّنة، وهلمّ جرًّا. أمّا فيما يتعلّق بمواجهة الأحكام القضائيّة، مثل ذٰلك الحكم الّذي أُصدر مؤخّرًا في ولاية كاليفورنيا، فقد راح الكثير من المحافظين يثرثرون حول ما إذا كانت المحاكم أو "الشعب" هو الّذي يجب أنّ "يحدّد" معنى الزواج، والحال أنّهم بفعلهم هٰذا قد أقرّوا لخصومهم عمليًّا بصحّة الادّعاء الأحمق بأنّ حسم المسألة مرتبطٌ بتحديد المعنى الّذي يوضَع له اللفظ بشكلٍ اعتباطيٍّ، وكأنّها مسألة لفظيّة هامشيّة.

هٰذا مع أنّ أهم أمر يجب معرفته عن الاعتقاد بوجود الإلٰه، لا يتمثّل ـ على الأقل حاليًّا ـ في كونه يشكّل ضمانًا وحيدًا للتمّسك بالأخلاق العامّة، وإن كان كثيرٌ من الناس يعتقدون بذٰلك؛ بل إنّ أهمّ ما ينبغي معرفته عن الاعتقاد بوجود الإلٰه هو أنّه حقيقةٌ يثبتها البرهان. وكذٰلك الحال بالنسبة إلى زواج المثليّين، فإنّ أهم ما يجب معرفته عنه لا يتمثّل في كونه قد فُرض بنحوٍ مخالفٍ للقانون من قِبل محاكم معيّنة رغم أن غالبيّة الناس يعارضونه؛ بل إنّ الشيء الأهم الّذي ينبغي معرفته عنه هو أنّ الفكرة ذاتها عبارة عن سخافةٍ ميتافيزيقيّة وموبقةٌ أخلاقيّة منافية للعقل، وأنّ ذٰلك (مرّةً أخرى) ثابتٌ بالبرهان؛ إذ إنّ المسألة ليست متروكةً للمحاكم أو "الشعب" حتّى يقرّروا "تعريف" الزواج أو ما إذا كان الدين شيئًا جيّدًا، إلّا بالقدر الّذي يترك لهم "تحديد" مدى صحّة نظريّة فيثاغورس عن المثلّث القائم الزاوية، أو ما إذا كان التركيب الكيميائي للماء هو H_2O؛ إذ ليس من شأن الإجراء الديمقراطي أن يحسم حال أيّ مسألةٍ من المسائل الّتي تدور حول الموضوعات الحقيقيّة، بل البرهان فقط هو الّذي من شأنه أن يحسم ذٰلك.

ومن هنا، فإنّ المطلوب لمواجهة هٰذه العدائيّة للدين والجنون الخليع المنتشرين في عصرنا، لا يتمثّل باللجوء إلى النزعة الشعبويّة غير الناضجة أو إعداد استراتيجيّة سياسيّة قصيرة الأمد، بل يتمثّل بإعادة النظر في القضايا ذات الصلة بالموضوع، وإرجاعها إلى مبادئها الأولى. وبناءً عليه، فإن كنت ممّن يوافق على أنّ هٰذه الممارسات تشكّل نوعًا من الجنون، وتريد أن تفهم كيف وصلنا إلى هٰذا المستوى المتدنّي في تاريخ حضارتنا، فهٰذا يعني أنّك تحتاج إلى قراءة هٰذا الكتاب؛ أمّا إن كنت ممّن لا يرون ذٰلك جنونًا، فأنت

أيضًا تحتاج إلى قراءته؛ وذٰلك لترى خطأ سبيلك (إن جاز لي قولُ ذٰلك)، أو ـ إن كنت لا تحتمل ذٰلك ـ لتفهم على الأقل وجهة نظر أولٰئك الذين يختلفون معك في الرأي.

وأخيرًا، أودّ أن أشكر وكيل أعمالي جايلز أندرسون (Giles Anderson) على المبادرة في هٰذا المشروع، والناشر بروس فِنجرهوت (Bruce Fingerhut) لإخراجه العمل إلى النور ليؤتي ثماره. ثمّ نظرًا إلى أنّي، وخلال الأشهر العديدة الّتي عملت فيها على إكمال هٰذا الكتاب، قلّما كنت أفعل شيئًا آخر؛ فلهٰذا السبب (ولأسبابٍ كثيرة أخرى أيضًا)، أنا مدينٌ جدًّا لزوجتي الحبيبة راشيل ولأبنائنا الأعزاء بَنِدِكت، جيما، كيليان، وهيلينا، على صبرهم ومحبّتهم؛ فلهم أهدي هٰذا الكتاب، مع أنّي أهديه، قبل الجميع، إلى مجد الإلٰه الأعظم (*ad maiorem Dei gloriam*). وهٰذه الإهداءات ليست شكليّةً على الإطلاق. فإن بدا لك هٰذا الكتاب غاضبًا، فذٰلك لأنّه كذٰلك بالفعل، ولٰكنّي مع ذٰلك آمل في الوقت نفسه أن يكون ذٰلك تعبيرًا عن الولاء والامتنان والمحبّة للإلٰه وعطاياه الكثيرة، وللأسرة، وللحضارة الّتي كانت تعرّف نفسها من خلال هٰذه الأمور، والتي قد تمكّنت من إيصالها إليّ وإلى أحبّتي، حتّى في انحطاطها الحالي المُحزِن.

وفي هٰذا الصدد، أودّ أن أوضّح من البداية أنّ هٰذا الكتاب ليس دفاعًا عن شيءٍ كلّي غير متبلور يّسمّى "الدين"، وإنّما هو دفاعٌ عن الإيمان الأصيل بالإلٰه والأخلاق التقليديّة للحضارة الغربيّة. ولا أرى هنا أن يُسمح لهٰذه العناصر الأساسيّة لحضارتنا أن تحتلّ مكانًا على الطاولة فقط، على مائدةٍ عظيمةٍ متنوّعةٍ

من الثقافات المتعدّدة جنبًا إلى جنب مع الليبراليّة العلمانيّة الّتي تسعى إلى إلغائها جميعًا، بل أرى أنّها يجب أن تُعاد إلى مكانها الصحيح باعتبارها المبادئ الهادية للفكر الغربي والمجتمع والسياسة، ويجب أن تُساق العلمانيّة وفقًا لذلك إلى هوامش الفكر والسياسة الّتي تنتمي إليها، أو تخضع للدين والأخلاق التقليديّة. فمهما كان هٰذا الفرد العلمانيّ الليبراليّ أو ذاك حسن النيّة، فإنّ عقيدته، كما أرى (نقلًا بالمعنى لـوصف دوكِنز المشين لمنتقدي [نظريّة] التطوّر) "جاهلة، وحمقاء، ومعتوهة، وشرّيرة"[1]. بل هي خطرٌ واضحٌ على استقرار أيّ مجتمع، وخطرٌ على المصير الأبدي لأيّ روحٍ تقع تحت تأثيرها الخبيث؛ فعندما تُستخرج عواقب أسسها الفلسفيّة بصورة منظّمة، سيظهر أنّها تقويضٌ لأصل إمكانيّة العقلانيّة والأخلاق نفسها. وكما سيبيّن هٰذا الكتاب، فإنّ العقل نفسه يشهد أنّه لا يمكن أن يكون هناك سوى سبيلٍ واحدٍ للوقوف بوجه انتشار وباء العلمانيّة، ألا وهو: قيامنا بسحق الشيء المشين *(Écrasez l'infâme)*.

---

(1) Richard Dawkins, “Review of Blueprints: Solving the Mystery of Evolution by Maitland A. Edey and Donald C. Johanson,” New York Times (April 9, 1989).



الدين الباطل

الدين الباطل

لم تكد سنة 2004 تنتهي حتّى أعلن الفيلسوف أنطوني فلو (Antony Flew) أنّه أصبح يعتقد بوجود إلٰهٍ، بعد أن كان واحدًا من أبرز الملحدين في العالم وأشهرهم؛ وذٰلك عندما انبرى قائلًا ـ ودون أن تكون لديه أيّ نيّة لاعتناق المسيحيّة أو أيٍّ من الأديان التوحيديّة الأخرى ـ بأنّ الأدلّة الفلسفيّة قد قادته بالفعل إلى أنّ هناك إلٰهًا، وعلى وجه الخصوص، علّةً أولى للكون بالنحو الّذي وصفه أرسطوطاليس. لقد بدا كلام فلو مفاجئًا جدًّا، ليس من جهة أنّه عدل عن إلحاده وحسب، بل من جهة أنّه استند في عدوله هٰذا إلى المبادئ والأسس المنطقيّة الأرسطيّة أيضًا؛ وما جعله يبدو كذٰلك، هو أنّ شهرة أرسطوطاليس وكذا أفلاطون بوصفهما أعظم فيلسوفين بين جميع الفلاسفة في تاريخ البشريّة، قد جعلت بحوثهما المنتشرة في الآفاق موضع عناية بالغة من قِبل الفلاسفة والدارسين لأكثر من 2300 سنة؛ و"فلو" نفسه وعلى مدى أكثر من خمسين عامًا، كان واحدًا من الفلاسفة المؤثّرين المشهورين على نطاقٍ واسعٍ، ولم يعدل عن إلحاده إلّا بعد أن بلغ الحاديةَ والثمانين من عمره؛ ولذٰلك كان على المرء أن يتوقّع منه حينما أعلن تركه للإلحاد، أن يقدّم دليلًا جديدًا لم يكن مطروحًا من قبل؛ ولٰكن المفاجأة هي أنّه لجأ إلى تبرير موقفه من خلال الرجوع إلى فيلسوفٍ قديمٍ معروف ـ خلال فترة العصور الوسطى ـ باسم "الفيلسوف"، لا بل، ويقول عنه بأنّه كان على الدوام مصيبًا ومحقًّا؛ ولأجل ذٰلك، اضطرّ فلو

إلى الدفاع عن نفسه وتوضيح هٰذه المسألة، فقال: "لم أكن متخصّصًا في أرسطو، لقد كانت المرّة الأولى الّتي قمت فيها بقراءة بعضٍ من فلسفته"[1].

وبطبيعة الحال، لم تكد أصداء موقف "فلو" تتردّد في محيط الملحدين، حتّى انهالت عليه التعليقات الساخرة والمستهزئة عازفةً على الوتر عينه؛ فها هو الممثل الكوميدي جَي لينو (Jay Leno) يسخر قائلًا: "بالطبع هو يؤمن بالإلٰه الآن، فهو في الحادية والثمانين من عمره!"؛ بينما اجتهد ممثّلٌ آخر في استكشاف مكامن نفس "فلو"، فقال: "إنّ ما حدث مع فلو بسيطٌ جدًّا، لقد أصبح على عتبة نهاية الحياة، فلم يكن أمامه إلّا أن يقوم بهٰذه الخطوة اليائسة طمعًا في نيل الخلاص"؛ مع أنّ فلو قد صرّح بكلّ وضوح بأنّه لا زال غير معتقدٍ بوجود حياةٍ أخرى[2]. وبالطريقة نفسها، بينما راح أحد الفلاسفة العلمانيّين يعبّر عن استيائه من تحوّل "فلو" بعد وصفه إيّاه بـالمؤسف والمحرج، قائلًا: "تعلمون ما يمكن أن تفعله الشيخوخة بالمرء، إنّها لَتترك

---

(1) مقتبس من:

James A. Beverley in "Thinking Straighter: Why the world's most famous atheist now believes in God," *Christianity Today* (April 2005).

انظر أيضًا مقابلة غاري هابرماس مع فلو في مجلّة فيلوسوفيا كريستي (*Philosophia Christi*) في عددها الصادر في شتاء 2005. وفي الوقت الّذي كان يتم فيه اكتمال هٰذا الكتاب، نشر "فلو" كتابه:

There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind (HarperOne, 2007).

إذ يشرح فيه موقفه الحالي بمزيدٍ من التفصيل.

(2) كلا الاقتباسين مأخوذان من مقالة بيفرلي:

Beverley's "Thinking Straighter.

أثرها عليه بطرقٍ مختلفة"؛ معلّقًا على فهم "فلو" للنظريّات العلميّة المرتبطة بمسألة وجود الإلٰه بالقول: "يمكننا القول بأنّه لا يملك الفهم الدقيق والمتين"[1]؛ فإنّ فيلسوفًا آخر عمد إلى اتّهامه بأنّه "مثقّفٌ مضطربٌ وغامضٌ"[2].

وعلى أيّ حال، فإنّ منتقدي "فلو" ـ بدلًا من أن يقوموا بتقييم أدلّته ونقدها، كأن يقولوا مثلًا: إنّ رأي "فلو" قد استند إلى نظريّة التصميم الذكي، وهٰذه النظريّة غير علميّة، وعلى هٰذا الأساس نحن نخطّئه في تحوّله ـ تجد أنّ معظمهم، لم يُظهروا أدنى اهتمامٍ في تتبّع واستكشاف أيّ تفاصيل حول الأسس الّتي استند إليها في تحوّله هٰذا، بل على العكس، فقد أعرضوا عنها كلّيًّا؛ وقد تجلّى هٰذا الإعراض بشكلٍ خاص في تجاهلهم المدروس والمتعمّد لفلسفة أرسطوطاليس الّتي لعبت دورًا مركزيًّا في النتيجة الّتي وصل إليها "فلو"[3].

---

(1) Professor Brian Leiter, of the influential philosophy weblog *Leiter Reports*, in a postdated December 16, 2004.

(2) *Secular Web* contributor Richard Carrier, quoted by Beverley in "Thinking Straighter."

(3) تقول مقالة بيفرلي إنّ "فلو" "يُعطي أرسطو المقام الأول في التأثير الأكبر عليه"، وإنّ إعادة نظره في أرسطو دفَعَته إليها قراءته لكتاب ديفيد كونوَي:

The David Conway, Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia (St. Martin's Press, 2000) .

الّذي يدافع عن أدلّة أرسطو على وجود الإلٰه. جاء ذكر هٰذا الكتاب وبشكلٍ بارز في مقدّمة "فلو" للطبعة الثانية من كتاب (*God and Philosophy* (Prometheus, 2005)). وقد أشار "فلو" أيضًا مرّاتٍ عديدةً إلى إمكانيّة قراءة الطرق الخمس الشهيرة للقدّيس توما الأكويني (وهي روحُ أرسطيّةٌ إلى حدٍّ كبير) كحججٍ لإثبات إلٰه أرسطو وليس إلٰه المسيحيّة. (انظر، على سبيل المثال، مقابلته مع هابرماس والمقدّمة إلى الإلٰه والفلسفة). ومع ذٰلك، فإنّ منتقدي "فلو" تجاهلوا

وفي السياق عينه، إذا ما رجعنا إلى البداية، عندما كان تحوّل "فلو" لا يزال مجرّد إشاعةٍ بعد، ترانا نجد معجبيه من العلمانيّين قد انبروا بشراسة نحو تكذيب خبر تحوّله، معلّلين ذٰلك ـ بكلّ تأكيدٍ وثقة ـ بأنّ مثل هٰذا الأمر لا يمكن أن يصدر عن رجلٍ ذكي مثل "فلو"، وأنّهم لا يمكن أن يصدّقوا أمرًا كهٰذا عنه؛ ولٰكن عندما قام "فلو" بنفسه، وأكّد ما كان يُشاع عنه، انقلب كلّ شيءٍ رأسًا على عقب: لقد أصبح "فلو" مهرطقًا، ساذجًا، تمّ خداعه من قِبل الأعداء المتعصّبين؛ أمّا مناقشاته وأدلّته، فهي تافهةٌ لا تستحق أيّ اهتمام. وقد عبّر "فلو" نفسه عن هٰذا الواقع عندما قال شاكيًا: "لقد تمّت إدانتي من قِبل زملائي الملحدين. لقد اتّهموني بالغباء، والخيانة، والخَرَف، وكلّ ما يمكن أن يخطر ببالك، ومع ذٰلك لم يقم أيّ أحدٍ منهم بقراءة كلمةٍ واحدة ممّا كتبتُه"[1].

الإلحاد الجديد

يوضّح هٰذا الفصل الأفكار الرئيسة الّتي تناولها الكتاب ككلٍّ، وذٰلك من نواحٍ عديدة؛ إذ إنّ نقّاد "فلو" قد أظهروا من خلال ممارستهم، مستوًى متقدّمًا جدًّا من الشخصيّة العلمانيّة؛ سواءٌ من خلال افتراضهم المتعالي بأنّ الإيمان بالإلٰه لا يمكن أن يكون إلّا نتاجًا للتفكير القائم على التمنّي، والغباء، والجهل، أو التضليل الفكري؛ أو من خلال رفضهم الأخذ بعين

كلّ هٰذا، وعلى وجه الخصوص، أنّهم لم يقولوا شيئًا للردّ على حجج كونوَي، على الرغم من تأثيرها المباشر الواضح على تحوّل "فلو".

(1) Quoted by Stuart Wavell in “In the beginning there was something,” *The Sunday Times* (December 19, 2004).

الاعتبار احتماليّة صدق هٰذا الاعتقاد ومتانة أدلّته؛ أو من خلال تمسّكهم بفرضيّتهم السطحيّة الضحلة القائلة بأنّ الاعتبارات العقلانيّة الوحيدة ذات الصلة بالموضوع، هي الاعتبارات "العلميّة" وليست الفلسفيّة. ثمّ إنّه وبقدر الرفض المسبق المتغطرس لغير المنتمين إليهم باعتبارهم جهلة، وللمنشقّين عنهم باعتبارهم أشرارًا ومجانين، تبتعد هٰذه الشخصيّة عن التعامل المناسب مع الانتقادات الكبيرة؛ ولذٰلك لم تكن إلّا ترديدًا لصدى الانحياز المنغلق، واللاعقلانيّة الّتي تنسبها دائمًا إلى المؤمنين المتديّنين أنفسهم. فالعلمانيّة دينٌ لنفسها، ولٰكن على طريقتها الخاصّة، فهي دينٌ لا يستطيع تحمّل الكفّار أو المنشقّين، وهٰذا الأمر ـ كما سنرى في نهاية هٰذا الكتاب ـ ليس وليد الصدفة قطّ، فهو ليس مجرّد ناتجٍ ثانوي للعاطفة والحماقة الّتي يستسلم لها كلّ إنسان بين وقتٍ وآخر (نتيجة تمسّكه بمبدإٍ أو فكرةٍ ما)؛ بل لأنّ العلمانيّة بطبيعتها وبنحوٍ لا مفرّ منه، عبارةٌ عن نظرةٍ غير عقلانيّة إلى العالم وغير أخلاقيّة بالمطلق، وكلّما كان استيعابها من قِبل معتنقيها أكثر، زاد ابتعادهم عن أصل إمكانيّة الفهم العقلاني والأخلاقي. ولهٰذا السبب بالذات لا مناص من أن يجد معتنقوها صعوبةً، بل استحالةً تقريبًا في إدراك حقيقة وضعهم؛ وكلّما قلّت معرفتهم قلّت معرفتهم بها.

في الحقيقة، أعي تمامًا مدى الدهشة الّتي توجبها هٰذه الادّعاءات الّتي أقوم بها، خصوصًا وهي تقع على الطرف النقيض مع الفهم الّذي يملكه العلمانيّون عن أنفسهم؛ إذ إنّ العلمانيّين، وخلال الأيام والأسابيع الّتي أعقبت الانتخابات الرئاسيّة الأميركية لعام 2004 ـ التي يُعتقد أنّ القلق بشأن القيَم الدينيّة والأخلاقيّة التقليديّة قد لعب فيها دورًا حاسمًا إلى حدٍّ بعيد ـ قد

سعوا لتعريف أنفسهم على أنّهم أعضاء "المجتمع القائم على الحقيقة"، في مقابل ما يُزعم من "المجتمع القائم على الإيمان" للمؤمنين المتديّنين؛ وكأنّ ذٰلك قد أتى ردًّا على تخلّي "فلو" عن الإلحاد؛ إذ إنّ اثنين من الفلاسفة العلمانيّين قد قاما مؤخّرًا، مصحوبين بضجّةٍ إعلاميّة، بنشر بعض الأعمال الّتي تدّعي أنّها تُثبت أوجه القصور في الجانب الأخلاقي والعقلاني للمعتقدات الدينيّة التقليديّة، وهما: سام هاريس في كتابه "نهاية الإيمان: الدين، والإرهاب، ومستقبل العقل" (Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*) ودانييل دَنِت في كتابه، "كسر التعويذة: الدين بوصفه ظاهرةً طبيعيّةً" (Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*). وسرعان ما تبع هٰذين الكتابين كتاب "وهم الإلٰه" لعالم الأحياء ريتشارد دوكِنز (Richard Dawkins, *The God Delusion*) وكتاب "الإلٰه ليس عظيمًا: كيف يسمّم الدين كلّ شيءٍ؟" للصحفي كريستوفر هِتشِنز (Christopher Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*) فسارعت الصحافة إلى وضع "الإلحاد الجديد" لهاريس، ودَنِت، ودوكِنز، وهِتشِنز مقابل ما يُزعم من اللاعقلانيّة والأصوليّة المتجدّدة، الّتي يبشّر بها دعاة "التصميم الذكي"، و"اللاهوتيّون المحافظون"، وغيرهما من تخرّصات العلمانيّين[1]. هٰذا مضافًا إلى أنّه وقبل بضعة أعوام، كان قد اشتهر

---

(1) الظاهر أنّ مصطلح "الإلحاد الجديد" قد ظهر للمرّة الأولى على غلاف قصّة تُخفي حقيقة دوكِنز ودَنِت وهاريس، نشرتها مجلّة "وايرد" Wired الشهريّة في عددها المؤرّخ تشرين الثاني، 2006. ويبدو أن "هِتشِنز" انضمّ إلى هٰذه المجموعة بعد أشهرٍ قليلة من ظهور كتابه إلى العلن.

اقتراحُ لدَنِت قدّمه في مقالته لصحيفة نيويورك تايمز، بأن يتبنّى العلمانيّون تسمية أنفسهم بـ "المتألّقين" وذٰلك لتمييزهم عن المتديّنين[1]. إلّا أنّ اقتراحه فيما يبدو لم يلقَ رواجًا (ربّما لأنّ أيّ رجلٍ بالغٍ يدور ويغرّد بجدّية: "أنا متألّق!" سيبدو بالتأكيد كشخصٍ أحمق). ولٰكن مهما كانت أوجه القصور لكلمة "متألّق" في الجانب البلاغي فهي تلخّص تمامًا الرضا الذاتي للشخصيّة العلمانيّة: "نحن أذكياء، مثقّفون، وعقلانيّون، في حين أنّ المتديّنين أغبياء، جُهّال، وغير عقلانيين، ولا متألّقين مثلنا أبدًا".

والمفارقة العجيبة هنا هي أنّه بالنسبة لأيّ شخصٍ يعرف بالفعل شيئًا عن الجانب التاريخي والعَقَدي للاتّجاه الديني الغربي الّذي يزدري به كلٌّ من هارِس، ودَنِت، ودوكِنز، وهِتشِنز بشدّة، سوف تُبرز له كتب هٰؤلاء مدى جهلهم الفادح بذٰلك الاتّجاه، والضحالة المذهلة في تحليلهم الفلسفي للمسائل الدينيّة. بل إنّ الحقيقة ـ كما سنرى لاحقًا ـ هي أنّ هٰؤلاء الكتّاب لا يفهمون ماذا تعني كلمة "الإيمان" في حدّ ذاتها من الناحية التاريخيّة ضمن المسار الرئيسي لهٰذا الاتّجاه؛ ويشعر المرء وهو يقرأ كتبهم، وكأنّ أغلب ما يعرفونه عن الديانة المسيحيّة قد لا يتجاوز قراءة إلمر غانتري (Elmer Gantry) أثناء الدراسة الثانويّة، مضافًا إلى تصفّح "وارث الريح"[2]، أو قضاء صباح الأحد في التنقّل بين القنوات الّتي تعرض برامج المبشّرين بالإنجيل؛ كما أنّهم لا

---

(1) Daniel C. Dennett, "The Bright Stuff," *New York Times* (July 12, 2003).

(2) مسرحيّة أميركيّة كتبها جيرومي لورَنس (Jerome Lawrence) وروبرت لي (Robert E. Lee) تحوّلت إلى فِلم عام 1960، وتناقش مسألة التطوّر والخلق. (المترجم)

يُظهرون أدنى معرفة بالمحوريّة التاريخيّة للأفكار المستمدّة من الفلسفة الكلاسيكيّة ـ وهي الأفكار التقليديّة المستمدّة من أفلاطون، وأرسطو وأعظم ممثّليها في المسيحيّة وهما أوغسطين (Augustine of Hippo) وتوما الأكويني ـ بالنسبة إلى القناعة والفهم الذاتي للمسار العام للاتّجاه الديني الغربي. وهٰذا الأمر، وإن لم يكن مستغربًا ربما في حالة دوكِنز ـ وهو مؤلّف كتب علميّة لها شعبيّة واسعة، والذي لا يعرف الميتافيزيقيا من الميتاموسيل (Metamucil) ـ وكذا بالنسبة إلى هِتشنز، فتى الـ فانِتي فَير (وهي مجلة أمريكيّة شهريّة *Vanity Fair*)، الّذي يعتقد على الأرجح أنّ الميتافيزيقيا هي نوعٌ من الشيء الّذي يبدأ الناس من أمثال شيرلي ماكلين بالهذيان حوله عندما يفقدون ختم شباك التذاكر الخاصّ بهم؛ بيد أنّ جهلًا كهٰذا مشينٌ بالتأكيد في حقّ دَنِت وهاريس، من حيث كونهما من الفلاسفة المتمرّسين. هٰذا كلّه مضافًا إلى أنّ المرء لا يجد ذِكرًا في أيٍّ من كتب "الملحدين الجدد" (ناهيك عن أعمال بقيّة المفكّرين العلمانيّين الّتي لا تُعدُّ ولا تحصى)، لأيٍّ من الفلاسفة والعلماء العظام في تاريخ الحضارة الغربيّة ـ ليس المفكّرين الذين تقدّم ذكرهم وحسب، بل العديد من المفكّرين المعاصرين من خارج المذاهب الكلاسيكيّة، بما في ذٰلك ديكارت (Descartes)، ولايبنتز (Leibniz)، ولوك (Locke)، وبيركلي (Berkeley)، وبويل (Boyle)، ونيوتن (Newton)، وغيرهم ـ بأنّهم كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا بوجود الإلٰه، على أساس حججٍ عقلانيّة بحتة. بل يجد المرء أنّهم لا يذكرون لقرّائهم شيئًا عن التحدّيات الفلسفيّة الكبيرة الّتي تعرّض لها المذهب الطبيعي الّذي يلتزمون به ـ وهو الرأي القائل بأنّ العالم الطبيعي المادّي هو كلّ ما هو موجود، وأنّ العلم

التجريبي هو المصدر العقلاني الوحيد للمعرفة ـ على مدى تاريخ الفلسفة بأكمله، والتي لا يزال يؤكّد عليها الكثير من الفلاسفة المؤثّرين والمحنّكين المعاصرين. ولٰكنّ الحقيقة ـ وبخلاف الصورة الّتي تُرسم عادةً عن الفلاسفة وتُظهرهم مشكّكين متطرّفين لا علاقة لهم بالدين ـ أنّ الرأي القائل بأنّ وجود الإلٰه يمكن إثباته عقليًّا، قد "حظي بانتشارٍ واسعٍ بين الفلاسفة، إن لم يكن هو الرأي المهيمن... من العصور الكلاسيكيّة القديمة إلى ما بعد فجر الحداثة" (على حدّ تعبير الفيلسوف ديفيد كونوَي، الّذي دوّنه في كتابٍ كان له تأثيرٌ كبير على تحوّل "فلو" إلى التوحيد الفلسفي)[1]؛ فالقول بأنّ العقل البشري

---

(1) (Conway, The Rediscovery of Wisdom, p. 79.). في نظر كونوَي، الظهور العقلي للإيمان بالإلٰه هو محور "المفهوم التقليدي" للفلسفة وهو مصطلح تبنّاه كونوَي بعدما نسبه إلى أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، وأفلوطين، والأفلاطونيين الجدد الآخرين، وأوغسطين، وبوثيوس، وموسى بن ميمون، والأكويني، ومفكّري عصر النهضة من أمثال مارسيليو فاسينو، وإيراسموس، بالإضافة إلى مفكّرين معاصرين من أمثال ديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز، وبنجامين ويتشكوت، وأفلاطونيّي كامبردج، ونيوتن، وشافتزبري، وهاتشسون وآخرين، بالرغم من أنّ هٰؤلاء المفكّرين المعاصرين يعارضون أفكارًا فلسفيّة أساسيّة قديمة، وأفكارًا أخرى ظهرت في عصر النهضة. وبالطبع، يمكن أن نضيف إلى قائمة المؤمنين الفلاسفة هٰذه، أسماء أخرى من قبيل أنسلم، ودانز سكوتوس، وعددًا كبيرًا من الكتّاب اللاهوتيّين الذين ظهروا في القرون الوسطى، بالإضافة إلى فلاسفة إسلاميّين من أمثال ابن سينا، والغزالي، وابن رُشد، وفلاسفة معاصرين من أمثال لوك، وبيركلي، وساموبل كلارك، ووبليم بيلي، علاوة على سواريز وعددٍ من الفلاسفة اللاهوتيّين المتأخّرين من قبيل غاريغو لاغرانج، وماريتان، وجيلسون وعددٍ آخر من فلاسفة اللاهوتيّة الحديثة والتوماويّة الحديثة الّتي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، من أمثال تايلور وتنانت، بالإضافة إلى عددٍ آخر من فلاسفة الكنيسة الأنجليكانيّة الذين ظهروا في القرن العشرين، ومن الفلاسفة التحليليّين المعاصرين من قبيل ديفيد براين، ووبليم لين كريج،

يمكن تفسيره بصورةٍ مادّيّةٍ بحتة، اعتُبر تاريخيًّا من قِبل معظم الفلاسفة سُخفًا منطقيًّا واضح البطلان؛ والاعتقاد بوجود الإلٰه وزيف الفكر المادّيّ قد اعتُبر في داخل الاتّجاه الفلسفي الغربي الكلاسيكيّ عمومًا، بأنّه يستند بشكلٍ مباشر إلى البرهان وليس "الإيمان".

الفلسفة القديمة

يقودنا الكلام المتقدّم إلى موضوعٍ رئيسيٍّ آخر في هٰذا الكتاب يتّضح من خلال الحديث حول "فلو"، بل في الواقع من قِبل "فلو" نفسه. فعندما يصل المرء بشكلٍ جادٍّ إلى فهم الاتّجاه الفلسفي الكلاسيكي الّذي يمثّله أفلاطون وأرسطو وأوغسطين والأكويني - وليس إلى مجرّد رسومٍ كاريكاتوريّة مختزَلة يعتمد عليها حتّى العديد من الفلاسفة المحترفين مع الأسف - يعرف تمامًا كيف أنّ مختلف الافتراضات الفلسفيّة الحديثة "ذات الصلة بالمذهب الطبيعي" ليست سوى افتراضاتٍ مطروحةٍ على نحو الإمكان وتخضع للتساؤل والنقاش، في حين يعدّها معظم المفكّرين المعاصرين (وبالتأكيد معظم العلمانيّين) أمرًا مفروغًا منه دون الحاجة إلى أيّ برهان. وبما أنّ الاتّجاه الكلاسيكي اتّجاهٌ يؤمن بالغيب وبما وراء الطبيعة تمامًا، فسيتوصّل المرء أيضًا إلى أن يرى مدى قوّة الأسس العقلانيّة للاتّجاه الدينيّ الغربيّ. وفي الواقع، يتوصّل المرء إلى إدراك أنّ أصل إمكانيّة التعقّل والأخلاق يشكّل إشكاليّةً عميقة في ضوء الرؤية الكونيّة الطبيعيّة

وبرايان ديفيز، وجون هالدين، وروبرت كونز، وباري ميلر، وديفيد أودلبرغ، وألفن بلانتينغا، وألكسندر بروس، وجيمس روس، وريتشارد سوينبرن، وتشارلز تاليافيرو، ووليم فاليسيلا، وكلّ هٰؤلاء لا يمثّلون إلّا عددًا قليلًا في قائمة الفلاسفة الّذين يحملون مفهوم الإيمان بالإلٰه.

الحديثة في أحسن صورها، ولٰكنّه معقول تمامًا في ضوء النظرة الفلسفيّة الكلاسيكيّة والرؤية الدينيّة الّتي تدعمها.

بل إنّ الأمر أكثر من ذٰلك؛ إذ يتوصّل المرء إلى أنّه من خلال النظرة الفلسفيّة والدينيّة الغربيّة الكلاسيكيّة تجاه العالم (وليس غيرها)، يمكننا أن ندرك معنى التعقّل والأخلاق. وهٰذا يعني أنّ الحقيقة على خلاف ما تدّعيه العلمانيّة تمامًا، إذ إنّ نوعًا معيّنًا من النظرة الكونيّة الدينيّة عقلانيّةٌ وموثوقٌ بها أخلاقيًّا وسليمة؛ وبالتالي فإنّ الرؤية الكونيّة اللادينيّة غير عقلانيّة للغاية، وغير أخلاقيّة، ومعتوهة حقًّا. ولا يمكن للعلمانيّة أبدًا أن تستند إلى العقل بصدق، بل تعتمد على "الإيمان" فقط، كما يفهم العلمانيّون أنفسُهم هٰذا التعبير (أو بالأحرى يسيئون فهمه، كما سنرى): على أنّه التزامٌ راسخ غير مبنيّ على العقل، بل على تعنّتٍ محض، ورغبةٍ عميقة في أن تكون الأشياء بطريقةٍ معيّنة، بغضّ النظر عمّا إذا كانت الأدلّة تبيّن أنّها كذٰلك أم لا.

ومرّةً أخرى، أعي تمامًا مقدار الجرأة الّتي تحملها هٰذه الادّعاءات؛ ولٰكن سوف يأتي خلال الصفحات اللاحقة موعد الدفاع عنها جميعًا وبشكلٍ مطوّل. ويكفي الآن أن نلاحظ لِمَ يستحقّ الأمر ذٰلك ـ طالما أنّنا ننظر فعلًا في حالةٍ خاصّة لفيلسوفٍ معيّن، وهو "فلو" ـ و[الحال] أنّ تجربتي الخاصّة تؤكّد تلك (الادّعاءات). فقد كنت أنا نفسي ولسنواتٍ عديدة ملحدًا عن قناعة ومؤمنًا بالمذهب الطبيعي[1]؛ أقول قولي هٰذا ليس بداعي البدء بملحمةٍ عاطفيّة حول

---

(1) جاء مؤخّرًا في مقابلة مع إدوارد فيزر في برنامج (The Ben Shapiro Show Sunday Special Ep. 17) في الدقيقة الثالثة وثمان ثوانٍ وما بعدها؛ تمّ إجراؤها في أواخر عام 2018،

قصّة التحوّل: فأنا لم أكن خصمًا عدوانيًّا للدين (فقد كان يبدو لي دَنِت وأمثاله ـ وأنا مسرورٌ بقولي هٰذا ـ مملّين وثرثارين متفاخرين دائمًا)؛ ولا أنا "وجدتُ يسوع" فجأةً في قعر زجاجة ويسكي، أو في نهاية قصّةٍ مثيرةٍ للشفقة، كما في حكايات التحوّل المعسولة الشائعة في عصرنا هٰذا. لم يكن الأمر سوى أنّني قد اقتنعت بقوّة لسنواتٍ عديدة، وعلى أسسٍ فكريّة، بأنّ الإلحاد والمذهب الطبيعي لا بدّ أن يكونا صحيحين، ومن ثمّ أدركت بشكلٍ تدريجي، وعلى أسسٍ فكريّة أيضًا، بأنّهما لم يكونا صحيحين في الواقع، ولا يمكن أن يكونا كذٰلك. لقد بدأ هٰذا التحوّل في الرأي، وفي كلّ شيء، من خلال التأمّل في آثار غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) وبرتراند راسل (Bertrand Russell)، مؤسّسي النهج "التحليلي" الحديث في الفلسفة الذي من أتباعه

أنّه إنّما رجع عن إلحاده بعد أن أصبح مدرّسًا للفلسفة في الجامعة، وذٰلك عندما شرع بتدريس الطلبة أدلّة الوجود الإلٰهيّ، وأراد أن يقوم بذٰلك بعيدًا عن الطريقة المملّة المعروفة؛ الأمر الّذي اضطرّه إلى العودة إلى دراستها بشكلٍ مفصّلٍ ليكتشف فيما بعد أنّه كان على خطإٍ في رفضها. ورغم أنّ عودة فيزر إلى دراسة الأدلّة الّتي كانت بين يديه ومرّ عليها خلال دراسته الجامعيّة، قد أدّت إلى أن يقوم بإدراك ما فاته إدراكُه في وقتها، وبالتالي عمد إلى تغيير نظرته وعقيدته، إلّا أنّه، على ما يبدو، لم يتنبه إلى أنّ ما حصل له يُعدّ بحدّ ذاته درسًا بالغ الأهمّيّة لإعادة فحص كلّ ما كان يظنّ المرء أنّه درَسه وفحصَه دون أن يكون على درايةٍ بمعايير التفكير الصحيحة، وإنّما جريًا على الموضة الدارجة في تلقين الأدلّة أو نقودها، إذ إنّ فيزر لم يقم بنفس الخطوة التمحيصيّة فيما يتعلّق بنظرته إلى الدين والأديان، وهٰذا ما بدا في كلامه لاحقًا في الفصل الخامس، عندما تكلّم عن مجموعةٍ من الأمور تخصّ الدين العامّ والخاصّ، وحكمه على القرآن وعلى دور المعجزة في إثبات حقّانيّة الدين. وهو ما تجلّى أيضًا في نظرته إلى الفلسفة البرهانيّة على أنّها تراثٌ غربيٌّ، وفي نسبته الكثير من الأمور الّتي وصلت إلى الأكويني من سابقيه من غير الغربيّين إلى الأكويني نفسه، كما سبق وأشرتُ إليه في المقدّمة، وستأتي الإشارة لاحقًا خلال بعض التعليقات. (المُراجِع العلميّ)

دَنِت وهاريس، وكثيرٌ من العلمانيّين. قدّم فريجه دفاعًا قويًّا عن أحد أنواع الأفلاطونيّة ـ وهو الرأي القائل بأنّ هناك بالإضافة إلى العالم المادّي والعالم الموجود داخل العقل البشري "عالمًا ثالثًا" للكيانات المجرّدة، وعلى وجه الخصوص للمعاني والأشياء الرياضيّة مثل الأرقام ـ باعتبارها السبيل الوحيد لفهم أصل إمكانيّة التواصل اللغوي. قال راسل إنّ طبيعة التجربة الإدراكيّة الحسّية وطبيعة التنظير العلمي تستلزم أن يكون بإمكاننا أن نعرف بالفعل قليلًا جدًّا عن العالم المادّي، وعلى وجه الخصوص عن بنيته المجرّدة فقط، وليس عن طبيعته الجوهريّة.

لقد أقنعتني مؤلّفاتهما بمدى سذاجة ادّعاء المادّيين والطبيعيّين بأنّ العالم المادّي هو محكّ الواقع، وبأنّ لدينا معرفةً بذٰلك أفضل من أيّ شيءٍ آخر. وقد تعزّز هٰذا الاستنتاج في ذهني من خلال أعمال الفلاسفة المعاصرين، مثل جون سيرل (John Searle) وتوماس نَيجِل (Thomas Nagel) ـ وهما بالصدفة مفكّران علمانيّان صِرفًا مثل فريجه وراسل ـ اللذين قالا إنّه لا توجد هناك أيّ محاولة مادّية لتفسير العقل البشري اقتربت من النجاح على الإطلاق، وهٰذا على الرغم من التزامهما بالمذهب الطبيعي[1].

وقد أظهرت لي أعمال بعض الفلاسفة المعاصرين الآخرين، من أمثال إليزابيث أَنسكومبي (Elizabeth Anscombe) وأَلَسدير ماكنتاير

---

(1) يمكن للقارئ أن يجد شرحًا لوجهات نظر فريغو (باختصار)، وراسل، وسيرل، ونيجل (بإسهاب) في كتابي:

Philosophy of Mind: A Short Introduction (Oneworld Publications, 2005).

ولأسباب وجيهة سوف أتكلّم أكثر عن هٰذه الآراء في فصولٍ قادمة من الكتاب.

(Alasdair MacIntyre)، مدى قوّة أعمال أرسطو وبقائها صائبةً حتّى اليوم، وخصوصًا في مجال الأخلاق. وقد طبّقت كتابات فلاسفة الدين المعاصرين مثل ألفِن بلانتِنغا (Alvin Plantinga) وريتشارد سوِنبرن (Swinburne Richard) أشدّ المناهج الفلسفيّة الحديثة صرامةً للدفاع عن العقيدة الدينيّة. ومضافًا إلى ذٰلك، فقد كشفت لي دراسات كتّابٍ مثل وليَم لَين كريج (William Lane Craig) وجون هالدين (John Haldane) أنّ أدلّة المفكّرين التقليديّين مثل توما الأكويني، قد أُسيء فهمها بشكلٍ فظيع من قِبل النقّاد والمعلّقين المعاصرين؛ وكلّ هٰذا قد قادني في النهاية إلى إعادة النظر بجدّية في الاتّجاه الأرسطي في الفلسفة بشكلٍ عام، وتعديل الأكويني له على وجه الخصوص. وكانت النتيجة النهائيّة هي أنّني أصبحت على قناعة بأنّ الفرضيّات الميتافيزيقيّة الأساسيّة الّتي عدّها الفلاسفة العلمانيّون المعاصرون بدون تفكّرٍ وتمعّنٍ من المسلّمات ـ الّتي يمكنها وحدها أن تجعل الإلحاد يبدو معقولًا ـ كانت جميعها خاطئةً بشكلٍ جذري. إنّ الصورة الميتافيزيقيّة الكلاسيكيّة للعالم، الّتي تُستمدّ من أفلاطون، والّتي قد تمّ تعديلها إلى حدٍّ كبير من قِبل أرسطو أوّلًا، ومن قِبل أوغسطين فيما بعد، وأخيرًا تمّ إتقانها على يد الأكويني وأتباعه، هي ـ كما توصّلت أنا إلى الاعتقاد ـ صحيحةٌ جوهريًّا، وتجعل الإلحاد والمذهب الطبيعي مستحيلَين بالفعل[1].

---

(1) إن أكثر المدافعين عن هٰذا التقليد من علماء القرن العشرين هم: مورتيمر أدلر في كتاباته الشعبيّة، ورجينالد جاريجو ـ لاجرانج، وجاك ماريتان، وإيتيان جيلسون، ورالف مك إينرني، وكثيرٌ غيرهم من فلاسفة اللاهوتيّة الحديثة والتوماويّة الحديثة فيما يخصّ الفلسفة وعلم الكلام الكاثوليكي الروماني. وبالإضافة إلى هٰؤلاء نذكر، جون وايلد، وهنري فيتش فيما يخصّ الفلسفة

والآن، لا أتوقّع من هٰذه الإشارات الفلسفيّة في هٰذه المرحلة أن تعنيَ الكثير للقرّاء غير الملمّين بالفلسفة (وسوف نستكشف العديد منها بالتفصيل قريبًا)، وهدفي الآن بكلّ بساطة هو أن أحُول دون تلك الفكرة السائدة الرافضة للتحوّل الديني باعتباره قضيّةً شخصيّةً محضةً وأمرًا عاطفيًّا وليس عقليًّا. فقد كان الأمر في حالتي الخاصّة قضيّة حجّةٍ عقليّةٍ موضوعيّةٍ، وحالتي هٰذه ليست فريدةً من نوعها. فعلى عكس الرسوم الكاريكاتوريّة الّتي رُوّج لها في الأدب العلماني (والتي تسلّلت إلى الثقافة الشعبيّة بشكلٍ عام)، فإنّ الاتجاه السائد في الديانة الغربيّة قد أصرّ دائمًا على أنّ ادّعاءاتها الأساسيّة يجب ويمكن أن تُبرّر منطقيًّا، بل يمكن في الواقع بيان تفوّقها من الناحية العقلانيّة على ادّعاءات الإلحاد والمذهب الطبيعي. ومع ذٰلك، لو أظهر بعض المتديّنين ميلًا بائسًا نحو المذهب الإيماني ـ وهو الرأي الّذي يقول إنّ الدين

العلمانيّة الأكاديميّة، وبيتر غيتش، وإليزابيث أنسكومبي، وجون هالدين، فيما يخصّ الفلسفة التحليليّة بالذات. كما دافع عن هٰذه التقاليد فلاسفة آخرون يمكن تصنيفهم كأتباع للفلسفة التوماويّة التحليليّة. وفيما يلي نذكر بعضًا من كتابات هٰؤلاء المفكّرين حول هٰذا الموضوع:

Adler's *Ten Philosophical Mistakes* (Collier Books, 1985); Garrigou-Lagrange's *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought* (Herder, 1950; reprinted in 2006 by Ex Fontibus Co.); Maritain's *An Introduction to Philosophy* (Sheed and Ward, 1930; reprinted in 2005 by Rowman and Littlefield); Gilson's *God and Philosophy* (Yale University Press, 1941); McInerny's *Characters in Search of Their Author* (University of Notre Dame Press, 2001); Wild's *Introduction to Realistic Philosophy* (Harper, 1948); Veatch's *Swimming against the Current in Contemporary Philosophy* (Catholic University of America Press, 1990); Anscombe and Geach's *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege* (Basil Blackwell, 1961); and Haldane's *Atheism and Theism*, Second edition (co-written with J.J.C. Smart).

يقوم على "الإيمان" وحده (وليس العقل)، ويُفهم على أنّه نوعٌ من الرغبة في الاعتقاد بشيء من دون أن يكون له أساسٌ موضوعيٌّ ـ فهٰذا يُعلّل إلى حدٍّ كبيرٍ جدًّا وبالضبط بسبب أنّهم قد نسوا تاريخ التراث الخاصّ بهم، وآمنوا بالدعاية العلمانيّة الّتي كانت موجّهةً بلا هوادةٍ ضدّ تراثهم الدينيّ منذ ما يسمّى بـ"عصر التنوير".

وعلى أي حال، ينبغي أن يدرك العلمانيّون، الذين تمادوا في مثل هٰذا الانتقاد غير الموضوعي، أنّه يمكن أن يتوجّه إليهم الانتقاد نفسه في أكثر الأحيان بنفس العدالة (وفي الواقع بعدالةٍ أكبر بكثير، كما سنرى في نهاية هٰذا الكتاب). وهٰذا صحيحٌ بلا شك حول اتّهامهم للمتديّنين بأنّ معتقداتهم غالبًا ما تتأسّس على الجهل ـ وهو حكمٌ يدخل فيه حتّى بعض المفكّرين العلمانيّين أنفسهم. فالفيلسوف كوينتين سميث (Quentin Smith)، وهو مدافعٌ مهم وكبير عن الإلحاد أكثر من أيٍّ من المدعوّين بـ"الملحدين الجدد"، قد أعرب عن استيائه من الجهل الرهيب الّذي يُبديه الكثير من زملائه من المفكّرين العلمانيّين عند محاولتهم انتقاد المعتقدات الدينيّة، إذ يظهر أنّه لا حظّ لهم من المعرفة بالأدلّة الدقيقة الّتي يقدّمها الفلاسفة ذوو الاتّجاه الديني، بل يفضّلون بدلًا من ذٰلك مهاجمة الحجج الزائفة وتقديم رسومٍ كاريكاتيريّة صحفيّة بسيطة حول المعتقدات الدينيّة. والنتيجة في رأي سميث هي أنّه بصرف النظر عن أولٰئك القلّة القليلة من الفلاسفة العلمانيّين المتخصّصين مثله في تعويد أنفسهم على حجج المفكّرين المهمّين ومحاولة الردّ عليها، فإنّ "الغالبيّة العظمى من فلاسفة المذهب الطبيعي لديهم اعتقادٌ غير مبرّرٍ بأنّ المذهب الطبيعيّ صحيحٌ وحقٌّ، واعتقادٌ غير مبرّرٍ أيضًا بأنّ الإيمان بالإلٰه (أو

الإيمان بما وراء الطبيعة) غير صحيحٍ وباطلٌ"[1]. وقد رأى الفيلسوف السياسي جيرمي وولدرون (Jeremy Waldron) ـ وهو ليس من أتباع "التيّار الديني اليميني" بأيّ حالٍ من الأحوال ـ رأيًا مماثلًا حول المواقف الّتي يبديها العلمانيّون تجاه الحجج الدينيّة في السياسة، حيث قال:

"غالبًا ما يدّعي منظّرو العلمانيّة بأنّهم يعرفون ماهيّة الحجّة الدينيّة، فهم يقدّمونها وكأنّها وصفةٌ بسيطةٌ من قِبل الإله، مدعومةٌ بالتهديد بنار جهنّم، ومستمدّةٌ من الوحي العامّ أو الخاصّ، ويقارنونها مع التعقيد البديع لإحدى الحجج الفلسفيّة لرولز (Rawls) مثلًا أو دوركِن (Dworkin). ومع هٰذه الصورة في الذهن، يعتقدون أنّه من الواضح أنّ الحجّة الدينيّة ينبغي إقصاؤها عن الحياة العامّة... غير أنّ أولٰئك الذين تجشّموا العناء ليجعلوا أنفسهم على درايةٍ بالحجج الموجودة الّتي تستند إلى أساسٍ ديني في النظريّة السياسيّة الحديثة، يعلمون أنّ هٰذا تصوير مشوّه للأمور..."[2].

وعلاوة على ذٰلك، حتّى عندما يكلّف المفكّرون العلمانيّون أنفسهم عناء النظر في آراء المفكّرين الدينيّين الجادّين، فإنّ لديهم نزعة غريبة في أن يطبّقوا عليها معيارًا لا يطبّقونه على حججٍ أخرى مثيرةٍ للجدل؛ إذ يمكن للعلماني أن يجادل من أجل أكثر الاستنتاجات قبحًا ومنافاةً للعقل بالبداهة ـ بأنّه لا ضير في الهمجيّة، أو وطء الميّت، أو قتل الطفل الرضيع مثلًا، كما يرى عالِم الأخلاق من جامعة برينستون، بيتر سنجر (Peter Singer) ـ بل حتّى

---

(1) Quentin Smith, "The Metaphilosophy of Naturalism," *Philo: A Journal of Philosophy* (Fall-Winter 2001).

(2) Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge University Press, 2002), p. 20.

الفلاسفة الذين هم على خلافٍ مع هٰذه الاستنتاجات، تجدهم على استعدادٍ للتعامل معها بأكبر قدرٍ من الجدّية، مصرّين على أنّ مثل هٰذه الآراء، مع أنّها غير معقولة بالبداهة، يجب على الأقل أن تلقى أذنًا صاغية بكلّ احترام. وكذا الحال في كلّ مجالٍ من مجالات النزاع الأخرى؛ إذ تجد أنّه لا توجد أيّ حجّةٍ تُدحض فعليًّا بشكلٍ مطلق: بل إنّ الموقف المألوف هو أنّ هناك دائمًا طريقةً يمكن بها الدفاع عن أيّ موقفٍ فكريٍّ عندما يوجّه إليه شيءٌ من الاعتراضات المعروفة، بحيث يبقى لذٰلك الموقف اعتباره في الساحة العلميّة. ولٰكن عندما يأتي دور الكلام عن القضايا الدينيّة، كالدليل على وجود الإلٰه، فبمجرّد أنّ شخصًا ما في مكانٍ ما قد أثار اعتراضًا على ذٰلك، يُتعامل معه على أنّه دليلٌ إيجابيٌّ يكشف عن أنّ المتديّن ببساطة لم يُثبت أحقّيّة موقفه، وبالتالي ليس من الضروريّ إعارة أيّ اهتمامٍ لحجّته. فالأفكار العلمانيّة مضمونة الاعتبار طالما أنّ المفكّر الّذي يعرضها يمتلك الحدّ الأدنى من القدرة الجدليّة والخطابيّة؛ وبالتالي فمهما كانت أفكاره خياليّةً، أو غير معقولةٍ بداهةً، أو حتّى غبيّةً وشاذّةً، فإنّها سوف تكون موضع تقديرٍ، ويُنظر إلى طرحها على أنّه من طرق إثراء الفكر، وتطوّر النقاش والنظر إلى الأمور برؤية جديدة؛ ولذٰلك تراها تجد طريقها إلى قائمة القراءة الأكاديميّة ومناهج الدراسة الجامعيّة. وفي المقابل، يتمّ التعامل مع الأفكار الدينيّة على أنّها ـ وحتّى تستحقّ أن تسترعي الاهتمام للحظةٍ ما ـ غير قابلةٍ للنقد أصلًا كما هو الحال في البراهين الهندسيّة.

والآن، وبالنظر إلى أنّ العلمانيّين الّذين يتفاخرون بتفوّقهم المزعوم على غيرهم في المعرفة والمعقوليّة في الأفكار، كثيرًا ما ينكرون على المتديّنين، وبجهالة متعمّدة، ما يؤمنون به هم أنفسهم، ولا يطبّقون المعايير المتّبعة على

آرائهم الخاصّة، كما يطبّقونها على آراء غيرهم، فهٰذا يعني أنّ هناك عنصرًا آخر يلعب دورًا فيما يجري هنا، ولطالما اتُّهم المتديّنون بأنّهم يقومون به، وهو التفكير القائم على التمنّي؛ والرغبة في تصحيح الادّعاءات والّتي تشتدّ حتّى تغلب على الملاحظة الجادّة لقيمتها من خلال أدلّتها، إذ إنّ الأمر لا يعني على الأطلاق أنّ أولٰئك الّذين يؤمنون بالإلٰه فقط يمكن أن يكون لهم مصلحةٌ خاصّةٌ في مسألة وجوده، فها هو الفيلسوف توماس نَيجِل يعترف بأنّ "الخوف من الدين" يبدو في كثيرٍ من الأحيان كامنًا وراء عمل زملائه من المفكّرين العلمانيّين، وكان له "في أكثر الأحيان، عواقب كبيرةٌ ومدمّرةٌ للحياة الفكريّة الحديثة"، فقد كتب قائلًا:

"أنا أتكلّم عن تجربة، حيث تعرّضت بنفسي لهٰذا الخوف بشدّة: أريد أن يكون الإلحاد صحيحًا، وقد يقلقني بأنّ بعضًا من أكثر الناس ذكاءً وعلمًا ممّن أعرفهم مؤمنون متديّنون. فليس الأمر مجرّد أنّني لا أؤمن بالإلٰه، وآمل، بطبيعة الحال، أن أكون على حقٍّ في اعتقادي هٰذا، بل الأمر هو أنّني أرجو ألّا يكون هناك إلٰهٌ! ولا أريد أن يكون هناك إلٰهٌ، ولا أريد أن يكون الكون هٰكذا. تخميني هو أنّ مشكلة السلطة الكونيّة هٰذه ليست حالة نادرة، وأنّها مسؤولةٌ عن الكثير من العلميّة والاختزاليّة الموجودة في عصرنا هٰذا. وأحد الاتّجاهات الّتي تدعمها هو الإفراط السخيف في استعمال علم الأحياء التطوّري لشرح كلّ شيءٍ عن حياة الإنسان، بما في ذلك كلّ ما يتعلّق بالعقل البشري"[1].

(1) Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford University Press, 1997), pp. 130–31.

صحيحٌ أنّ الخوف من الموت، والتوق إلى العدالة الكونيّة، والرغبة في أن تكون رؤية حياتنا ذات هدف، يمكن أن تقودنا إلى الرغبة في أن نصدّق بأنّ لدينا أرواحًا خالدةً خُلقت على نحوٍ خاصٍّ من قِبل الإلٰه الّذي سوف يُثيبنا أو يعاقبنا على أعمالنا في هٰذه الحياة. ولٰكنّه ليس أقل صحةً من أنّ الرغبة في التحرّر من المعايير الأخلاقيّة التقليديّة، والخوف من بعض العواقب السياسيّة والاجتماعيّة (حقيقيةً أم متوهَّمةً) لصحّة المعتقد الدينيّ، يمكن كذٰلك أن تقودنا إلى الرغبة في أن نصدّق بأنّنا مجرّد حيواناتٍ ذكيّةٍ بدون أيّ غايةٍ في حياتنا سوى الغايات الّتي نختارها لها، وأنّه ليس هناك قاضٍ كونيٌّ سوف يعاقبنا على عصيان القانون الأخلاقي الموضوعي. فالإلحاد، كما هو الدين، يمكن في كثيرٍ من الأحيان أن يستند على الرغبة في الاعتقاد أكثر من الاستناد على الحجج العقلانيّة المجرّدة. والواقع، وكما بيّن الفيلسوف سي. أف. جي. مارتن (C.F.J. Martin)، هو أنّ عنصر العقاب الإلٰهيّ ـ الّذي يُفهم تقليديًّا في الأديان الإلٰهيّة على أنّه لعنة الخلود في الجحيم ـ يُظهِر أنّ الإلحاد ليس أقلّ من الإيمان في احتماليّة كونه مدفوعًا بدافع التفكير القائم على التمنّي، فمن الصعوبة أن نفهم وجود شخصٍ ما يصدّق أنّه سيخلد في نار جهنّم، إلّا أنّه من السهولة بمكانٍ أن نرى هٰذا الشخص لا يصدّق بهٰذا الأمر[1].

---

(1) C.F.J. Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations* (Edinburgh University Press, 1997), pp. 98–99.

قد يعترض معترضٌ بأنّ كثيرًا من المؤمنين المتديّنين لا يرون أنفسهم معرَّضين لخطر دخول جهنّم، بينما يرون أنّ الكافرين هم من سيدخلون النار فقط. ولٰكنّ هٰذا الاعتقاد غير صحيح بالنسبة إلى المعتقدات الكاثوليكيّة، إذ إنّ واحدًا من تعاليم الكاثوليكيّة هو أن لا أحد في هٰذه الحياة الدنيا يمكن أن يكون ضامنًا لنجاته من النار؛ ولذا فإنّ مؤمني القرون الوسطى الذين يعتبرهم

سوء استعمال العلم

تقودنا إشارة نَيجِل إلى علم الأحياء التطوّري إلى المحور الثالث والأخير من هٰذا الكتاب، كما يتبيّن عند الحديث عن قضيّة "فلو"، أي الافتراض بأنّ مسألة كون الاعتقاد الديني مبرّرًا عقلانيًّا هي مسألة علميّة أساسًا، وأنّ أيّ شخصٍ يفهم العلم الحديث سوف يجد أنّه يدعم الإجابة العلمانيّة. ويواصل نَيجِل الإشارة إلى أنّ "دارون قد مكّـن الثقافة العلمانيّة الحديثة لتتنفّس الصعداء بشكلٍ كبيرٍ من خلال توفير وسيلةٍ ـ على ما يبدو ـ للقضاء على الغاية والمغزى والتصميم، بكونها الميزات الجوهريّة للعالم"[1]. والواقع أنّ الفكرة القائلة بأنّ العلم يلغي "الغاية، والمغزى، والتصميم، باعتبارها الميزات الجوهريّة للعالم" تعود ـ كما سنرى ـ إلى بدايات العلم الحديث ما قبل دارون بفترةٍ طويلة، وهٰذا يُخبر عن التصوّر السائد بأنّه كان هناك، وعلى مدى قرونٍ عديدة، حربٌ بين العلم والدين، وأنّ الدين كان يخسر المعارك الواحدة تلو الأخرى.

ولٰكنّ الفكرة الموجودة في المسألة ليست في حدّ ذاتها فكرةً علميّةً مطلقًا،

العلمانيّون عبيدًا للفكر الحالم، لم يكونوا صائبين بفكرة نجاتهم من النار. كما يمكن لمعترضٍ أن يعترض بأنّ النُّسخ الحديثة من المسيحيّة واليهوديّة وغيرها من الأديان ذات الطابع اللاهوتي المتحرّر (أو الليبرالي)، لا تؤمن بفكرة اللعنة الأبديّة، بل على العكس، ترى أنّ النجاة من النار قد تكون من نصيب أيّ فرد، مؤمنٍ أو غير مؤمن. أمّا أنا، فإنّني على استعداد لأن أتنازل لهم وأوافق على فكرة أنّ اللاهوتيّة الليبراليّة، كما هي الليبراليّة بعمومها، مبنيّةٌ على مبدإٍ يبدو أقلّ درجةً من التفكير الحالم، كما هو الحال في كثير من الاتّجاهات الأخرى.

(1) المصدر السابق، ص 131.

بل هي فكرةٌ فلسفيّةٌ؛ وتبعًا لذٰلك، فإنّ الحرب المختلَقة تحت اسم "العلم مقابل الدين" هي مجرّد خرافةٍ - وفي الواقع يمكن للمرء أن يفكّر في الأمر على أنّه الخرافة المؤسِّسة للعلمانيّة الحديثة، إذ يأخذ فيها غاليليو ونيوتن مكان روميولوس (Romulus) وريموس (Remus)، فقد قال العلمانيّون المعاصرون لأنفسهم وللآخرين لعصورٍ مديدةٍ: إنّ البشريّة كانت تقبع تحت ظلام التعصّب الديني، والجهل، والجنون، إلى أن جاء العلم، ومنذ ذٰلك الحين بدأت مسيرة التقدّم بلا هوادة، وبدأت عجلة الثورة العلميّة تدور على أيدي آبائها المؤسِّسين، وسارع بها داروِن إلى حدٍّ كبير، والآن في متناول أيدينا (كما تسير القصّة) سردٌ كاملٌ للتفاصيل عن الكون بشكلٍ عامٍّ، وعن الطبيعة البشريّة بشكلٍ خاصٍّ، بالمنظور المادّيّ لهما تمامًا، خصوصًا من دون أيّ إشارة إلى الغاية والقصد والتصميم - ومثل معظم الخرافات المؤسِّسة، فإنّ هٰذه الخرافة هي خليطٌ من التبسيط المفرِط والباطل. ولٰكن، وكما يعرف مؤرّخو تلك الفترة، بأنّ العصور الوسطى لم تكن بأجمعها حقبة الخرافات والهمجيّة السائدة، كما يصوّره الجدل العلماني والثقافة الشعبيّة السائدة[1]. كما أنّ إلغاء الهدفيّة والغاية من التصوّر الحديث للكون المادّيّ، ليس "نتيجةً" أو "اكتشافًا" للعلم الحديث ولم يكن كذٰلك، بل هو تفسيرٌ فلسفيٌّ لنتائج العلم الحديث الّذي يَدين لأوائل الفلاسفة العلمانيّين من أمثال هوبز (Hobbes)

---

(1) انظر مثلًا الكتب التالية:

Edward Grant's *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 2001); Régine Pernoud, *Those Terrible Middle Ages! Debunking the Myths* (Ignatius Press, 2000); and James J. Walsh, *The Thirteenth: Greatest of Centuries* (Fordham University Press, 1952).

وهيوم (Hume) ـ وكذٰلك يدين للفلاسفة غير الملحدين المشاركين لهم في معاداة القرون الوسطى، مثل ديكارت (Descartes)، ولوك (Locke)، وكانط (Kant) ـ أكثر ممّا يدين للعلماء العظام في القرون القليلة الماضية (حتّى لو صادف أنّ العديد من هٰؤلاء العلماء قد قبلوا هٰذا التفسير الفلسفي لاستنتاجاتهم). وأخيرًا، لا توجد في متناول أيدينا قصّةٌ كاملةٌ عن الكون والطبيعة البشريّة بحيث لا تشير على الإطلاق إلى الغاية والمغزى والتصميم، ولن تكون أبدًا؛ وذٰلك لسببٍ بسيطٍ وهو أنّ مثل هٰذه "القصّة" محالةٌ بالبداهة[1]، والأمل فيها لا يستند إلى شيءٍ سوى التشوّش الممتزج مع التفكير المبنيّ على الأماني. ولا يمكننا إلغاء الغاية والمغزى من الطبيعة كما لا يمكننا تربيع الدائرة.

وها أنا مرّةً أخرى أقوم بادّعاءاتٍ كبيرةٍ، وأنا أعلم بذٰلك، ولٰكنّ الفصول القادمة كفيلةٌ بتبريرها. ويكفي الآن القول إنّ ما يُسمّى بـ "الحرب بين العلم والدين" هي في الحقيقة حربٌ بين رؤيتين فلسفيّتين متنافستين، وليس خلافًا علميًّا أو لاهوتيًّا على الإطلاق؛ لذٰلك كنتَ تجد أحيانًا من العلمانيّين مَن يعترف بهٰذا الأمر، فنَيجِل هو أحد الأمثلة على ذٰلك، وهناك مثالٌ آخر وهو عالم الأحياء ريتشارد ليونتين (Richard Lewontin)، الّذي كتب قائلًا:

"إنّ رغبتنا في قبول الادّعاءات العلميّة الّتي هي ضدّ الفطرة السليمة (common sense)، هو المفتاح لفهم الصراع الحقيقي بين العلم وما وراء الطبيعة. فنحن نقف بجانب العلم على الرغم من السخافة الواضحة لبعض

---

(1) لأنّه فصلٌ بين الشيء وعلّته.

مبانيه، وعلى الرغم من فشله في تحقيق العديد من وعوده المُبالَغ فيها بشأن الصحّة والحياة، وعلى الرغم من تسامح المجتمع العلمي تجاه قصصٍ لا دليل على صحّتها، وكلّ ذٰلك لأنّ لدينا التزامًا مسبقًا بالمادّيّة... فليس الأمر راجعًا إلى أنّ مناهج العلم ومؤسّساته تجبرنا بطريقةٍ أو بأخرى على قبول التفسير المادّي لعالَم الظواهر، بل على العكس من ذٰلك؛ إذ إنّنا مجبرون من قِبل التزامنا المسبق بالعلل المادّية في خلق أداةٍ للتحرّي والتحقيق، ولمجموعةٍ من المفاهيم الّتي تنتج تفسيراتٍ مادّية، بِغضّ النظر عن مدى معارضتها لحدس الفطرة السليمة، وبِغضّ النظر عن مدى غموضها بالنسبة إلى أولٰئك الذين لا يمتلكون تجربةً في هٰذا المجال. وعلاوة على ذٰلك، فإنّ المادّية مطبقةٌ على عدم السماح لقَدَمٍ إلٰهيٍّ أن يدخل هٰذا الباب"[1].

وبمثل ذٰلك يخبرنا الفيزيائي باول ديفيز (Paul Davies) حيث يقول بأنّ "العلم يأخذ نقطة انطلاقه من الفرضيّة القائلة بأنّ الحياة لم تُخلق من قِبل إلٰهٍ، أو كائنٍ غيبيٍّ خارقٍ للطبيعة"، ويعترف بذٰلك نوعًا ما؛ خوفًا من "فتح الباب أمام المتديّنين المتعصّبين... يشعر العديد من الباحثين بعدم الارتياح حول البيان أمام الملإ بأنّ نشأة الحياة أمرٌ ملغز، مع أنّهم من وراء الأبواب المغلقة يعترفون بحرّيّةٍ بأنّهم في حيرةٍ وذهول"[2]. ومن بين الفلاسفة المعاصرين

---

(1) From a piece in the *New York Review of Books* (January 9, 1997), quoted by J. Budziszewski in "The Second Tablet Project," *First Things* (June/July 2002).

(2) Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life* (Simon and Schuster, 1999), pp. 28.

كما تمّ التأكيد على. نفس الموضوع في الصفحات 17 ـ 18.

البارزين، يرى تايلر بورج (Tyler Burge) أنّ "المذهب المادّي لم يتم تأسيسه، أو حتّى دعمه بشكلٍ واضح من قِبل العلم" وأنّ سيطرته على الرؤى المنافسة له مشابهة لسيطرة أيّ "عقيدةٍ سياسيّةٍ أو دينيّة"[1]؛ ويقول جون سيرل: إنّ "المادّية هي ديانة زماننا"، الّتي "حالها حال الكثير من الديانات التقليديّة، في كونها مقبولةً من دون سؤال... وتوفّر إطارًا يمكن من خلاله طرح أسئلةٍ أخرى، ومعالجتها، والإجابة عنها"، وإنّ "المادّيين مقتنعون، بعقيدةٍ شبه دينيّة، بأنّ وجهة نظرهم لا بدّ أن تكون على حق"[2]؛ ويعترف ويليم لايكان (William Lycan) في ما يسمّيه هو نفسه "ممارسة غير معهودة في الأمانة الفكريّة"، بأنّ الحجج الّتي تدافع عن المذهب المادّي ليست أفضل من الحجج المطروحة ضدّه، وأنّ "إيمانه بالمذهب المادّي يقوم على العلم والعبادة science-worship"، وأنّنا "نحن أيضًا نقاوم خصومنا دائمًا بمعايير من الحجج أعلى من تلك الّتي نطيعها نحن أنفسنا"[3].

ومن هنا، فالصراع إذن ليس على النتائج أو الاكتشافات العلميّة الحقيقيّة، وإنّما على سؤالٍ فلسفي أكثر أهمّيّةً، وهو أيّ أنواعٍ من النتائج أو الاكتشافات تستحق أن تُعتبر "علميّةً" في المقام الأوّل؟ وعلى وجه الخصوص،

---

(1) Tyler Burge, “Mind-Body Causation and Explanatory Practice” in John Heil and Alfred Mele, eds., *Mental Causation* (Oxford University Press, 1995), p. 117.

(2) John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford University Press, 2004), p.48.

(3) William G. Lycan, “Giving Dualism Its Due”، أطروحةٌ مقدّمةٌ في مؤتمر الجمعيّة الأستراليّة للفلسفة المنعقد عام 2007 في جامعة نيو إنجلاند. وهناك نسخةٌ من الأطروحة متوفّرةٌ على الموقع الإلكتروني الخاص بوليام ليكان.

هي حرب بين ما أسميته أنا بالرؤية الفلسفيّة الكلاسيكيّة عند أفلاطون وأرسطو وأوغسطين والأكويني من جهة، وبين العقيدة الطبيعيّة المتطرّفة للعلمانيّة المعاصرة من الجهة الأخرى، والتي تُستمدّ مبانيها من الفلاسفة المعاصرين مثل أولٰئك المذكورين أعلاه[1]. بل، وكما سنرى، فإنّ الخلافات الأساسيّة بين وجهات النظر السائدة هٰذه ـ والمتعلّقة بما قد يبدو للوهلة الأولى قضايا ميتافيزيقيّة مبهمة، أعني العلاقة بين الكلّي والجزئي، وبين الشكل والمادّة، والجوهر والصفات، وطبيعة العلّة والمعلول، وهٰكذا دواليك ـ تملك في الواقع انعكاساتٍ مثيرةً على الدين والأخلاق، وحتّى السياسة. وعندما يتم تفسير نتائج العلم الحديث انطلاقًا من اعتباراتٍ ميتافيزيقيّة طبيعيّة فقط، يمكن حينها أن تُصوّر لتبدو غير متوافقة مع المعتقد الديني التقليدي، كما أنّه فقط عندما يتم أخذ الفرضيّات الميتافيزيقيّة الطبيعيّة الحديثة على أنّها أمرٌ مفروغٌ منه، مع إهمال البدائل الكلاسيكيّة، أعني الحجج الفلسفيّة الّتي تدافع عن الرأي الديني التقليدي السائد (كوجود الإلٰه على سبيل المثال، وخلود الروح، ومفهوم القانون الطبيعي للأخلاق) يمكن أن تُصوّر لتبدو منطويةً على إشكالياتٍ يصعب حلّها. ومن هنا، ومن خلال تجاهل التحدّي المتمثّل في النظرة الفلسفيّة الكلاسيكيّة السائدة، وتشويه أفكارها وحججها

---

(1) لو أنّ المصنّف أرجع الأمور إلى أسبابها، وسمّاها وفقًا لها، لكان ذٰلك أجدى وأنفع، وأكثر تعبيرًا عن الواقع، إذ هو صراعٌ بين الفلسفة البرهانيّة الّتي تعتمد المنهج البرهاني، أي المالك بذاته لمعيار المعرفة اليقينيّة بذاتها، والفلسفة الوهميّة الّتي تتّخذ من الوهميّات والانفعاليّات منطلقًا أساسيًّا في بنائها، والّتي وصلت إلى ذروتها على يدي ديفيد هيوم، وأصبحت عقيدةً تُجترّ منذ ذٰلك الحين. (المُراجع العلمي)

الأساسيّة على تلك الموضوعات ككلٍّ، يمكن حينها أن تحافظ العلمانيّة على وضعها الوهمي معتبرةً إيّاه الموقف الافتراضي العقلاني. ولأجل ذٰلك كان أصحاب المذهب الطبيعي البارزون من أمثال الملحدين الجدد على يقينٍ من "الفوز" في الحوار المفتوح مع نقّادهم التقليديّين من المتديّنين، في ظلّ جهل الجمهور العام بأنّ اللعبة تُلعب بنردٍ معبّإٍ ميتافيزيقيًّا.

الدين ومحاربة الدين

لقد قلت إنّ العلمانيّة هي في ذاتها نوعٌ من الدين، وباعتراف الجميع، قد يبدو هٰذا غريبًا بالنظر إلى أنّ العلمانيّين يعتقدون بأنّهم يرفضون الدين جملةً وتفصيلًا. وعلى هٰذا، فهل هناك ما يدعم مثل هٰذا الاتّهام أكثر من مجرّد الانقلاب الخطابي، ورشق الإهانات لتعود على الشخص الّذي قام بها أوّل مرة؟ نعم هناك ما هو كذٰلك ـ وبشكلٍ خاص لأنّني أستبعد جدًّا اعتبار "الدين" و"المتديّنين" في حد ذاتهما توصيفاتٍ مهينةً، ولأسبابٍ ستتّضح في نهاية هٰذا الكتاب ـ وهي أسبابٌ ليست كالتصوّر الزائف المضحك حول "الإيمان" الّذي يودّ "الملحدون الجدد" (مثل جميع الملحدين المتزمّتين) اتّخاذها هدفًا يصوّبون عليه نقدهم. أودّ أن أقول إنّ المتديّن الحقيقيّ هو شخصٌ عاقلٌ فاضلٌ؛ في حين أنّ الشخص غير المتديّن، وخصوصًا الشخص المعادي للدين هو ـ لهٰذا السبب بالذات ـ شخصٌ سيّئٌ وغير عقلاني. وباختصار، فإنّ الشعور الديني، عندما يُفهم بشكلٍ صحيح، هو فضيلةٌ أخلاقيّة وفكريّة؛ واللامبالاة أو العداء للدين رذيلةٌ أخلاقيّة وفكريّة. ولذٰلك، عندما أقول إنّ العلمانيّة دين، وأعني ضمنًا أنّ هٰذا أمرٌ سيّئٌ، فأنا أتكلّم باسترسالٍ إلى حدٍّ كبير، "أتحدّث مع شخصٍ

مبتذلٍ"، إن صحّ التعبير، وبشكلٍ خاصٍّ، أتحدّث مع العلمانيّين أنفسهم، حيث لا يوجد أكثر [منهم] ابتذالًا، لدرجة أنّني كنت قد ادّعيت أنّ العلمانيّين "متديّنون" في المعنى الشاذّ الّذي يعطونه هم أنفسهم لهٰذه الكلمة لتعني، ضمنًا الدوغماتية (أو الجمود العقديّ)، والجهل، والتعصّب.

ولٰكن يوجد هناك ما هو أكثر من هٰذا، فالكثير من العلمانيّين يحبّون أن يجعلوا الدين شبيهًا بالخرافة، في حين أنّ الخرافة في الحقيقة ليست دينًا في حدّ ذاتها، بل هي في الغالب إفسادٌ للدين الصحيح، تمامًا كما أنّ الطغيان ليس هو الحكومة في حدّ ذاته، بل هو مجرّد إفسادٍ للحكومة، وتمامًا مثل العمل بأجرة بالمقارنة مع العبوديّة الّتي تعمل في أقصى الأماكن وتحت أسوإ الظروف للغاية، وتمامًا كالزنا الّتي لا يمكن مقارنتها بالزواج بأيّ معنًى من المعاني أبدًا، على الرغم من بعض أوجه الشبه السطحيّة بينها. وبالطبع، هناك أشخاص ينكرون أن تكون مثل هٰذه الاختلافات الواضحة حقيقيّة، كالماركسيّين، والفوضويّين، وأنصار الحركة النسويّة المتطرّفين، وغيرهم من ساكني الأكواخ الفكريّة الفقيرة البائسة، الّذين اختلطت عليهم أبسط المفاهيم، رغم البصيرة النافذة. ويبدو أنّ بإمكاننا أن نضيف طبقات "المفكّرين" العلمانيّين إلى هٰؤلاء. فعندما يؤكّد لنا "الملحدون الجدد" وأمثالهم، بكل جدّيّةٍ بأنّ الإيمان بالإلٰه هو كالاعتقاد في أرنب عيد الفصح تمامًا، أو أنّ تعليم الدين هو بمثابة امتهان الأطفال وإساءة معاملتهم، فإنّهم يذكرونني بطالب الفلسفة المبتدئ الّذي أفصح لي بفخرٍ ذات يوم عن "اكتشافه" أنّ علاقة الحبّ بين شخصين لا تختلف في الحقيقة عن العلاقات الجنسيّة غير الشرعيّة.

وفي كلتا الحالتين، فإنّ التحليل المطروح لا يعدّ دليلًا على الفهم الفلسفيّ المتعمّق، بل على كون الشخص ضحلًا وطفوليًّا أبله.

ومع ذٰلك، يصدّق الكثير من العلمانيّين، أو على الأقل يُبدون كلّ مظهرٍ من مظاهر التصديق، بأمورٍ هي أكثر غباءً وبلادةً من هٰذا، وأمورٍ تجعلهم يستحقّون أن يُوصف أحدهم بأنّه "خرافيٌّ" إن صحّ أن يوصف أي شخص بأنّه يستحق ذٰلك. ثمّ إنّه وكما قال ديفيد ستوف (David Stove) مفصّلًا بأنّ ادّعاء دوكِنز بأنّنا جميعًا "تمّ التلاعب" بنا من قِبل "جينات الأنانيّة"، إنّما يمكن أن يكون صحيحًا ومثيرًا للاهتمام فقط عندما يتمّ تفسيره على نحوٍ سخيفٍ، بإسناد الذكاء الإنسانيّ الخارق إلى قطعٍ صغيرةٍ من مادّةٍ بايولوجيّةٍ عديمة الإدراك ـ وهٰذا يعني نسبة القوى الإلٰهيّة إلى الجينات[1]، (وسنرى لاحقًا لماذا اضطرّ دوكِنز وغيره من المفكّرين "الطبيعيّين" بالضرورة إلى مثل هٰذه السخافات، شاءوا أم أبوا، من خلال منطق محاولتهم الجمع بين المادّية والحقيقة البايولوجيّة الّتي تقول إنّ الجينات هي حاملة المعلومات). ويدّعي دوكِنز أيضًا (كما يفعل مساعدهُ دَنِت) أنّ عقولنا ليست أكثر من كتلةٍ من "الميمات (memes)" ـ وهي الأفكار، والممارسات، والظواهر الثقافيّة الأخرى ـ وهي "تتنافس" مع بعضها البعض بنفس الطريقة الّتي تفعلها الجينات، وأنّ عمليّة التطوّر الثقافيّ الناتجة عن هٰذا "التنافس" هي ما يحدّد أفكارنا وسلوكيّاتنا بالفعل. إنّه "الانتقاء الطبيعي" نفسه الّذي يتمّ التعامل معه الآن

(1) See Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, New edition (Oxford University Press, 1989) and David Stove, *Darwinian Fairytales* (Encounter Books, 2006).

على أنّه شبه إلٰهٍ يقود جميع مصائرنا وأقدارنا، مع إشارة دَنِت على وجه الخصوص وعلى الدوام وبلا خجل إلى "التصميم الجيد"، وما شابهه، الّذي يُبديه التطوّر، على الرغم من أنّ "التطوّر"، باعتباره عمليّةً طبيعيّةً عمياء بلا غاية كما يزعمون، لا يمكنه وفقًا لأيّ فهمٍ صحيح أن يُظهر "التصميم " أو "الهداية" دون أن يكون له حكمةٌ وإرادةٌ إلٰهيّة. (ومرّةً أخرى، هناك أسباب ـ سنبحثها فيما بعد ـ تبيّن لماذا توجّب على دَنِت أن يتحدّث بهٰذه الطريقة من أجل أن تظهر نظرته الطبيعيّة معقولةً جدًّا؟ ولماذا لم يستطع أن يفعل ذٰلك بطريقةٍ تتوافق في نهاية المطاف مع مذهبه المادّي والإلحادي؟) وبعد ذٰلك ـ وبالعودة إلى الأجيال الأولى من العلمانيّين ـ [نرى] أيضًا التقديس الّذي أعطاه الماركسيّون لقوانين التاريخ والسلطة شبه الكنسيّة الّتي وهبوها للحزب الشيوعيّ، و"دين الإنسانيّة" لكونت، وهلمّ جرًّا.

ربّما لم يكن جَي. كَي. تشيسترتون (Gilbert Keith Chesterton) قد قال بالفعل (كما اشتهر عنه أنّه قد قال) إنّ "مَن لا يؤمن بالإلٰه سوف يؤمن بأيّ شيءٍ"، بيد أنّه سيقول ذٰلك لو أنّه تعرّف بالفعل على الحماقات الكبرى الّتي يروّج لها العلمانيّون المعاصرون؛ وسوف نجد الفلاسفة "المادّيّين الإقصائيّين" منهم، الّذين يُنكرون وجود العقل البشريّ نفسه، في النهاية القصوى لهٰذا الطيف، وهٰذا الرأي وإن كان رأي الأقلّيّة بالتأكيد، إلّا أنّه (كما سنرى لاحقًا) النتيجة المنطقيّة للاتّجاه "الطبيعيّ" في التفكير الفلسفيّ الحديث. وقد ذكرنا سابقًا الدفاع المشين لسِنجر (Singer) عن قتل الرضّع، ووطء الميتة، ووطء البهيمة. أو خذ على سبيل المثال الحملة الجارية الآن لترويج "زواج المثليّين" غير المعقول ميتافيزيقيًّا، الّذي حاله حال المربّعات

المستديرة (كما سنرى أيضًا فيما بعد)، والّذي اعتبره حتّى الوثنيّين القدماء علامةً مُهينةً تمثّل أقصى درجات الانحطاط الاجتماعيّ. وبعد ذٰلك، هناك العديد من الأسباب الأخلاقيّة ـ كحماية البيئة، و"حقوق الحيوان"، والمذهب الّذي يدعو إلى التغذية النباتيّة الصرفة، والمذهب الّذي يدعو إلى عدم استغلال الحيوان بأي شكلٍ من الأشكال، وما شابه ذٰلك ـ ليست جميعها جنونًا بطبيعتها ولا يقرّها جميع العلمانيّين، ولٰكنّها في كثيرٍ من الأحيان تُعطى أهمّيّةً مبالغًا فيها بشكلٍ يبعث على السخرية، ويُدافَعُ عنها بتعصّب، وكلّ واحدةٍ منها ترتبط بطقوسها الوسواسيّة القهريّة شبه المقدّسة الخاصّة بها (كفرز القمامة في أكوام مختلفة لإعادة تصنيعها، وقيادة "سيارات مهجّنة" فقط، وشراء التونة الّذي يحمل ملصق السلامة "دولفين سيف dolphin safe" فقط، وما إلى ذٰلك). وعلى الرغم من أنّ تشيسترتون كان قد اعتقد أنّ ذٰلك ممكن، لٰكنّه سيجد أنّ الرجل العلماني الجديد في عام 2008 تقريبًا، مخلوقٌ أكثر سخافةً من التجسّد (الحلول) الّذي كان عليه أن يتعامل معه: حاملًا نسخةً من مجلّة الشكّاك تحت ذراعه بتفاخر، وسمكة داروِن على مصدّ سيارته، تشير بتباهٍ إلى تعريف مجموعته مع الأعضاء الآخرين من قطيع "المفكّرين المستقلّين". فهو "يعرف" أنّه لا يوجد هناك إلٰهٌ، وليس متأكّدًا حتّى من أفكاره الّتي يعتقد أنّه يحملها ما إذا كانت حقيقيّةً أم لا. بيد أنّه متأكّد إلى أبعد الحدود من أنّ "جينات الأنانية" أو "الميمات" الّتي يملكها، تتلاعب بطريقةٍ أو أخرى بكلّ فعلٍ يقوم به، ومتأكّدٌ تمامًا أنّه لا يوجد هناك شيءٌ قابلٌ للنقاش في حدّ ذاته بشأن "الزواج" من رجلٍ آخر، أو خنق رضيعٍ مُعاقٍ غير مرغوبٍ فيه، أو وطء معزى أو جثّة شخصٍ ميّتٍ إذا كان هٰذا محقّقًا للسعادة.

وعلى الرغم من بغضه للدين، فهو يعتقد أنّ ظاهرة الاحتباس الحراري في الكون أعظم خطرًا من الإرهاب الإسلامي[1]، ويعتقد أنّ شعار "اللحوم قاتلة" قضيّةٌ تستحقّ التأمّل كثيرًا. وأخيرًا، أنّه لم يعد مشكّكًا كما كان.

والسبب الثاني لوصف العلمانيّة بأنها ظاهرة دينيّة، هو أنّها، وإن لم تشبه الدين في حدّ ذاته، تشبه في بعض النواحي على الأقل شكلًا محرّفًا من الدين: أي الخرافة، مع جميع اللاعقلانيّة والسذاجة الّتي تسير جنبًا إلى جنب معها. غير أنّ كلا الخاصّيّتين "الدينيّتين" للعلمانيّة ـ وهما التعصّب والخرافة ـ اللتين تنبعان من جهةٍ ثالثةٍ أعمق، لا يمكن إلّا من خلالها فهم العلمانيّة بشكلٍ صحيحٍ من حيث الجوانب الدينيّة، أي أنّ مضمون العلمانيّة بوصفها فلسفةً وإحساسًا متطفّلٌ تمامًا على الدين. وليس الأمر محض صدفةٍ أن رفض العلمانيّون الدين وعارضوه؛ بل لا يوجد شيءٌ في جعبتهم غير رفض الدين ومعارضته. قد تبدو هٰذه النقطة صحيحةً بالطبع، بل تافهةً، ولٰكنّ الأمر ليس كذٰلك، لأنّ العلمانيّين في كثيرٍ من الأحيان يعتبرون أنفسهم مروّجين لرؤيةٍ فكريّةٍ وأخلاقيّةٍ إيجابيّةٍ عن العالم، وليس مجرّد انتقاد الدين، ويدّعون

---

(1) لم يكن تعبير الكاتب موفّقًا بالمرّة في هٰذه النسبة، إذ إنّ الإرهاب اعتداء وظلم يمكن أن يمارسه أيّ إنسانٍ لا يتحلّى بالعدالة والفضيلة، سواءٌ كان منتسبًا إلى الإسلام، أو المسيحيّة، أو اليهوديّة، أو البوذيّة، أو الهندوسيّة، أو العلمانيّة الليبراليّة، أو الشيوعيّة. كما يمكن أن يمارسه فرد ويمكن أن تمارسه جماعة، ويمكن أن تمارسه دولة، وأنظمة رسميّة وسياسيّة. والخطر الّذي يهدّد البشريّة من الإرهاب موجودٌ في كلّ بقاع الأرض، مع فرقٍ واحد وهو أنّ بعضه يُسلّط الضوءُ عليه في الإعلام، وبعضه لا يُذكر أصلًا، وبعضه يتمّ تزيينه تحت عناوين الأمن القومي والدولي؛ بل قد يتمّ تسمية الدفاع عن الحقوق الأساسيّة والكرامة الإنسانيّة إرهابًا؛ لأنّه يخالف هوى النُّظم السياسيّة الحاكمة. (المراجع العلميّ)

أنّ لديهم شيئًا جديدًا يريدون وضعه في مكانه. وبالتالي فهم لا يرفضون الدين فحسب، بل يؤيّدون العقل والعلم، ولا يرفضون الأخلاق التقليديّة فحسب، وخاصّةً في مجال الجنس؛ بل يؤكّدون قيمة حرّيّة الاختيار، ولا يرفضون السلطة الكنسيّة فحسب، بل يروّجون للديمقراطيّة والتسامح، وهلمّ جرًّا. ولٰكن لو تأمّلنا بدقّة، فسوف نجد أنّ هٰذه "الرؤية الإيجابيّة" هي في الحقيقة ليست أكثر من إعادة صياغةٍ للرؤية السلبيّة. وكما سبق أن قلت ـ وكما سيكون واضحًا تمام الوضوح في نهاية هٰذا الكتاب ـ إنّ التقليد الديني الغربي السائد نفسه يستند بقوّة إلى العقل والعلم ويتقبّلهما، ويصرّ هٰذا التقليد أيضًا على أنّ المعتقدات الدينيّة والفضائل الأخلاقيّة يجب تبنّيها من خلال الإرادة الحرّة للشخص نفسه، لا أن تُفرض عليه بالقوّة؛ ومع ما يُرى من أنّ بعض الأمور الّتي يختار الناس القيام بها، غير مقبولةٍ أخلاقيًّا، فإنّ العلمانيّين، الّذين يعترفون أيضًا بالاعتقاد بأنّ هناك فرقًا بين الحقّ والباطل، يرون الشيء نفسه. لقد أيّد البروتستانتي جون لوك والمجمع الفاتيكاني الثاني الكاثوليكي التسامحَ الدينيَّ والديمقراطيّةَ وعلى أسسٍ لاهوتيّةٍ في ذٰلك (وسنأخذ مثالين فقط)، في حين أنّ العلمانيّين ليسوا سعداء كثيرًا بالديمقراطيّة عندما تؤدّي ـ مثلًا ـ إلى إيجاد هيئاتٍ تدريسيّةٍ في المدارس تسمح بتدريس نظريّة "التصميم الذكيّ" جنبًا إلى جنبٍ مع نظريّة التطوّر. أرجوك قل لي: ماذا لدى العلمانيّين من شيءٍ متميّزٍ فيما يتعلّق بالعقل والعلم وحرّيّة الاختيار والتسامح والديمقراطيّة وما شابه ذٰلك؟! لا شيء على الإطلاق، كما هو الواقع. والحقيقة أنّ العلمانيّين يؤيّدون العقل والعلم فقط إلى الحدّ الّذي لا يؤدّيان إلى أيّ استنتاجاتٍ دينيّة؛ فهم يشيدون بحرّيّة الاختيار فقط بقدر ما يختاره المرء

من موقفٍ ضدّ الأخلاق التقليديّة أو التوجّه الديني، ويروّجون للديمقراطيّة والتسامح فقط بقدر ما يؤدّيان إلى أن يكون النظام الاجتماعي والسياسي أقلّ توجّهًا دينيًّا. ومرّةً أخرى، فإنّ العداء ضدّ الدين ليس مجرّد سمةٍ من سمات العقليّة العلمانيّة، بل هو السمة الوحيدة لها.

وفي هٰذا الصدد، يمكننا أن نحيط علمًا بحقيقةٍ عجيبة عن آراء الفلاسفة الأكاديميّين المعاصرين فيما يتعلّق بالدين، إذ إنّ معظمهم من الملحدين، مثل دَنِت وهاريس، ولٰكنّ بخلاف دَنِت وهاريس، فإنّ معظمهم لديهم شيءٌ قليلٌ جدًّا يُقال عن الدين في كتاباتهم المنشورة. وهم يدركون أنّ بعض زملائهم من الفلاسفة هم من المؤمنين المتديّنين، وينظرون إلى زملائهم المتديّنين الأكثر تألّقًا باحترامٍ ملؤه الحسد والتذمّر والارتباك، إلّا أنّ عمل هٰؤلاء الفلاسفة المتديّنين يتم تجاهل معظمه، على الأقل عندما يمسّ المسائل الدينيّة. وكما قال جون سيرل بتأييدٍ واضح:

"في هٰذه الأيّام، لا أحد يكلّف نفسه عناء [مهاجمة الدين]، بل حتّى إثارة مسألة وجود الإلٰه تُعتبر أمرًا قبيحًا وغير مناسب نوعًا ما، فمسائل الدين مثل مسائل الرغبات الجنسيّة: لا ينبغي مناقشتها في العلن، بل حتّى المسائل المجرّدة لا تُناقش إلّا من قِبل الأشخاص المملّين فقط... بالنسبة لنا، أفراد المجتمع المثقّفين، أصبح العالم مبسّطًا لا غموض فيه... ونتيجة رفع الغموض هٰذا، هي أنّنا قد تجاوزنا الإلحاد إلى نقطةٍ لم تعد فيها المسألة تهمُّ كثيرًا كما كانت تهمُّ الأجيال السابقة"[1].

---

(1) John R. Searle, *Mind, Language, and Society* (Basic Books, 1998), pp. 34–35.

وعلى أيّ حال، فإنّ كلّ من يقرأ بتعمّقٍ شديد في أعمال الفلاسفة التحليليّين المعاصرين، سيجد أنّ واحدًا من هواجسهم الرئيسيّة، وربما الهاجس الرئيسي [الوحيد]، هو مشروع "تطبيع" هٰذه الظاهرة أو تلك، وهو أن تفسَّر بحيث تظهر طبيعيّة أو بعبارةٍ أخرى، بيان أنّه يمكن أن تفسّر تمامًا من حيث الخصائص والعمليّات "الطبيعيّة" بحيث تنسجم مع تصوّرهم حول "العلوم الطبيعيّة". وبالنظر إلى ما قيل أعلاه، فإنّ ما يعني هٰذا في نهاية المطاف هو مجرّد تفسيرها بحيث لا تشير أبدًا إلى الإلٰه، والروح، أو أيّ حقيقةٍ غير مادّية أخرى. وأولٰئك الفلاسفة العلمانيّون "المتصلّبون في الرأي" الذين يحبّون التظاهر أمام أنفسهم والآخرين، هم أبعد من أن يتصوّروا عن الدين أيّ فكرةٍ مهما كانت في عملهم اليومي، وبالتالي يكشفون من خلال جوهر ذٰلك العمل بأنّهم في الواقع والحقيقة مهتمّون بشيءٍ آخر.

إنّ هَوَسَهم من أجل "تطبيع" كلّ ظاهرةٍ فلسفيّة ملتبسة يمكن أن يضعوا أيديهم عليها، يبرهن على وجود رغبةٍ في تبرير إلحادهم وعقلنته، ولٰكن بشكلٍ غير مباشر. توماس نَيجل (الذي اقتبسنا إقراره بالخطإ أعلاه) هو الفيلسوف العلماني النادر والوحيد الّذي يرغب في نزع القناع للحظةٍ.

والآن، لو كان محتوى العلمانيّة مستمدًّا بتمامه من مسألة معارضته للدين، فهٰذا لا يكفي، بالطبع، لجعل العلمانيّة نفسها دينًا، كما لا تجعل المعارضة للشيوعيّة، مثلًا، من المرء شيوعيًّا. ولٰكن بعد هٰذا، فإنّ الكثير من المناهضين للشيوعيّة قد اتُّهموا في كثيرٍ من الأحيان من قِبل منتقديهم (ظلمًا في أغلب الأحيان، ولٰكن لندع ذٰلك يمر) بأنّهم قد أصبحوا في حماسهم المفرط، في الحال

نفسه الّذي كانوا يكرهونه. لقد كانت كراهيتهم شديدةً جدًّا، وكانوا يركّزون بشكلٍ كبير على تدمير ما يكرهونه بدلًا من تعزيزه ببديلٍ إيجابي، إلى درجة أنّ علاجهم قد أصبح سيّئًا كالمرض نفسه، حتّى أخذت تتجلّى فيه بعض أعراضه. ومرّةً أخرى، وهٰكذا ادَّعي، بأنّك لو كنت تعتقد حقًّا أنّ جو مكارثي (Joe McCarthy)، رغم جميع أخطائه، يمكن مقارنته، إلى حدٍّ ما، مع ستالين، أو ماو، أو حتّى كاسترو، فسأعتبرك مجنونًا إذن. حسنًا، عندما نتأمّل أوّلًا في الحقيقة الّتي تقول إنّ العلمانيّة ليست أكثر من مجرّد العداء للدين، من دون أيّ محتوًى إيجابي؛ وثانيًا، الحقيقة الّتي تقول إنّ أتباع العلمانيّة غالبًا ما يلتزمون بأفكار خرافيّة وجنونيّة، مثل تلك الّتي تعرضها أشدّ أشكال الدين فسادًا (وهي الأفكار الّتي تميل عادةً إلى اتّباع دينٍ مضادٍّ كبديلٍ للدين، وإن لم تكن ضروريّةً للعلمانيّة في حدّ ذاتها، وبالتالي غير مقبولة بين جميع العلمانيّين)؛ وثالثًا، حقيقة أنّهم يُظهرون تجاه الدين والمؤمنين المتديّنين النوعَ نفسه بالضبط من الجهل، والتعصّب، والدوغماتيّة الّتي ينسبونها إلى الدين نفسه؛ وعندما نجمع كلّ هٰذه العوامل معًا، يكون من المعقول بالتأكيد اعتبار العلمانيّة شيئًا مثل "الدين" ـ أي أنّها أشبه بما تزعم (العلمانيّة) أنّها تعارضه ـ كما أنّ المذهب المعادي للشيوعيّة يمكن أن يُقال عنه إنّه قد أصبح الشيء نفسه الّذي يعارضه. وفي الواقع (وكما قلت)، فإنّ التُّهم الموجّهة للمناهضين للشيوعيّة هي في معظمها غير عادلة إلى حدٍّ كبير، ولمّا كان العلمانيّون أنفسهم في كثيرٍ من الأحيان أصحابَ الصوت الأعلى في صناعة تلك التُهَم الكاذبة ضدّ المعادين للشيوعيّة (إذ كانت الشيوعيّة منزّهةً عن النقد وفوق الشبهات عند جيلٍ سابقٍ من العلمانيّين)، فمن الأنسب أن يُرموا في الحفرة الّتي حفروها لغيرهم.

ولذا، عندما يقترح دَنِت تفسير "الدين كظاهرةٍ طبيعيّة"، أقترح أنا تفسير المذهب الطبيعي والمذهب العلماني كظواهر دينيّة. أو بدلًا من ذٰلك، إن لم تكن العلمانيّة دينًا على وجه التحديد، فهي إذن ما يمكن أن نسمّيها دينًا مضادًّا، ولديها قدّيسون مضادّون مثل داروِن، وكلارنس دارو (Clarence Darrow)، وكارل ساغان (Carl Sagan)، ولديها أنبياء مضادّون في مجال "العهد القديم"، متشدّدون ومنفِّرون ويتنبّؤون على الدوام بالدمار المأساوي أو بالتشاؤم على الأقل مثل ماركس (Marx)، ونيتشه (Nietzsche)، وفرويد (Freud)؛ وأنبياؤها المضادّون الأكثر رحمةً ولطفًا، في مجال "العهد الجديد" يأملون في تحقيق مملكة الإلحاد على الأرض عن طريق السياسة التعليميّة "التقدّميّة" ومشاريع أخرى للرقي الاجتماعي (مثل دَنِت، ودوكِنز، وهارِس، وهِتشنز، وبالإضافة إلى ذٰلك، فإنّ لكلّ عضوٍ في هٰذه المجموعة الرباعيّة إنجيلَه الخاصَّ به) وهٰذه الديانة المضادّة تعطي إحساسًا بالهويّة ومعنًى لأولٰئك المَدِينين بالفضل لها، وميتافيزيقيا لتفسير العالم من خلالها، ونظامَ قيَمٍ للعيش من خلاله، حتّى لو كان كلّ هٰذا ليس أكثر من نفي نوع الميتافيزيقيا والأخلاق المرتبطة بالدين: أي إيجاد ميتافيزيقيا مضادّةٍ، وأخلاقٍ مضادّةٍ.

ومع ذٰلك، فهي أيضًا عقيدةٌ غير منطقيّة وغير أخلاقيّة للغاية كما سبق وقلت، بل تتضمّن نفي كلٍّ من العقل والأخلاق من الأساس؛ ولذا فإنّي أُسمّيها بالخرافة الأخيرة: وقولي "الأخيرة" ليس بمعنى كونها الخرافة الّتي تبقى عندما يتمّ إلغاء جميع الخرافات الأخرى من قِبلها بشكلٍ مزعوم، بل "الأخيرة" بمعنى كونها الخرافة النهائيّة أو المطلقة، "أي أمّ الخرافات جميعًا".

الأمور التي سنعالجها

إنّه وانطلاقًا ممّا تقدّم، سوف تكون الفصول التالية متضمّنةً للرسائل التالية:

1- أنّ ما يُسمّى بـ "الحرب بين العلم والدين" ليس إلّا حربًا بين نُظُمٍ فلسفيّة أو ميتافيزيقيّة متنافسة، أي بين النظرة الكلاسيكيّة عند أفلاطون، وأرسطو، وأوغسطين، والأكويني من جهة، والمذهب الطبيعي الحديث من جهةٍ أخرى.

2- أنّ نظرة المذهب الطبيعي، الّتي تقوم عليها العلمانيّة، تجعل [مفهوم] العقل والأخلاق أمرًا مستحيلًا، مع أنّهما واضحان تمامًا على أساس النظرة الكلاسيكيّة.

3- أنّه ـ وبناءً على ذلك ـ لا يمكن للعلمانيّة أن تتهرّب من إظهار اللاعقلانيّة والفجور، الّتي تنسبها زورًا وبهتانًا إلى الدين، في حين لا يمكن للرؤية الدينيّة المكرّسة في التوحيد الفلسفي الكلاسيكي، أن لا تكون محبوبةً ومقبولةً من قِبل كلّ إنسانٍ مهذّبٍ من الناحية العقليّة والأخلاقيّة، يفهمها بشكلٍ صحيح، خالٍ من الأكاذيب والرسوم الكاريكاتوريّة المسيئة الّتي يتداولها النقّاد العلمانيّون.

ومن الجدير بالذكر أنّه لا شيء ممّا سيأتي خلال الفصول القادمة يتطلّب من القارئ أن يكون لديه أيّ معرفة مسبقة بالفلسفة أو تاريخها، بيد أنّ البحث سيتّسم في بعض الأحيان بشيءٍ من التجريد والتخصّص، ومع ذلك لن يكون مملًّا أبدًا كما أعتقد؛ إذ إنّ الارتباط الوثيق بين البحث التجريدي

والتخصّصي الّذي يأتي في بعض الأحيان مع قضايا الدين، والأخلاق، والعلم، سوف ينفع القارئ الصبور كثيرًا. ثمّ إنّه لا مفرّ لنا من التعرّض لأمورٍ تتّسم بالتجريد والتخصّص؛ فرغم بساطة المسائل الفلسفيّة الأساسيّة المتعلّقة بوجود الإله، وخلود الروح، ومفهوم القانون الطبيعي للأخلاق في أحد مستوياته، إلّا أنّ قضاياها قد أصبحت أكثر غموضًا وإبهامًا إلى درجةٍ كبيرةٍ جدًّا على مدى القرون، منذ أن بدأ ما يّسمى بمفكّري "التنوير" وأسلافهم لأوّل مرّة بتعتيم فهم الإنسان الغربي، وضرب ستارٍ فلسفي منيع عبر افتراضاتٍ غير منقّحة، وأباطيل، وعباراتٍ مبتذلة متكرّرة، ورسومٍ كاريكاتيريّة، وأحكامٍ مسبقة، ودعاياتٍ، وتشويشٍ عام، أصبحت جميعها الآن تحيط بتفكير الشخص العادي حول الدين (بما في ذٰلك الشخص متوسّط الثقافة). ولأجل ذٰلك، كان توضيح المسائل يأخذ جهدًا فكريًّا كبيرًا لتبديد كلّ هٰذا الضباب من الأفكار الخاطئة والأشياء الخرافيّة الّتي يحملها الليبراليّون (اقتباسًا من الصياغة الذكية لـ آر. إميت تيريل (R. Emmett Tyrrell).

ومن هنا، فإنّ المهمة الّتي تواجهنا لا تختلف عن تلك الّتي تواجه كاشفي زيف نظريّات التآمر الشائعة والتي لا تملك أيّ دليلٍ فكري يمكن أن يدعمها. إذ وكما يقول فنسنت بوليوسي (Vincent Bugliosi) متفجّعًا في كتابه "إصلاح التاريخ"، وهي دراسته الضخمة الأخيرة حول اغتيال جون كَنَدي: "لقد أخذ الأمر جملةً واحدةً فقط لدعم الادّعاء القائل بأنّ الجريمة المنظّمة قتلت كَنَدي؛ من أجل إيقاف أخيه النائب العام روبرت كَنَدي من المضايقة والإزعاج (حيث كان شديد التعامل مع ما يتعلّق بالمنظّمات الإجراميّة في ظل أخيه الرئيس)، لٰكنّ إثبات بطلان هٰذه التهمة قد أخذ

عددًا كبيرًا من الصفحات"[1]. وأحد أسباب ذٰلك هو أنّ بعض المغالطات والأخطاء المرتكبة من قِبل منظّري المؤامرة، لا يمكن أن تُكشف إلّا عن طريق الدراسة المضنية الدؤوبة لشهادات شهود العيان، والأدلّة والسياق التاريخي، وغير ذٰلك من التفصيلات. وأمّا السبب الآخر فهو التحيّز المتجسّد في عددٍ كبيرٍ من الأشياء الّتي يعتقد الناس أنّهم يعرفونها عن قضيّةٍ معيّنةٍ ما، بينما هي ليست كذٰلك تمامًا. ولو أخذنا مثالًا واحدًا فقط، حيث كل من قرأ كتاب نظرّية المؤامرة أو رأى [كتاب] جون أف. كَنَدي لأوليفر ستون (Oliver Stone) "يعرف" أنّ رصاصةً واحدة لا يمكنها أن تسبّب جروحًا في رقبة كَنَدي والمحافظ كونالي (Connally)، إذ إنّ كونالي كان يجلس مباشرةً أمام الرئيس، والطلقة جاءت بشكلٍ مائلٍ من الخلف، إلّا إذا لم يكن كونالي جالسًا مباشرةً أمام كَنَدي، بل كان جالسًا أمامه لجهة اليسار وأسفل منه قليلًا على مقعد القفز، لتحدث جراحه في الخط نفسه تمامًا مع الجرح الّذي حدث في رقبة كَنَدي[2].

وبالمثل، فإنّ الجميع يبدو لهم أنّهم "يعرفون" ما يُسمّى ببرهان الإمكان على وجود الإلٰه الّذي يقول: "كلّ شيءٍ له علّة، وبالتالي فإنّ الكون له علّة، وهي الإلٰه"، وأنّ هٰذا البرهان يُدحض بسهولة عن طريق السؤال: "حسنًا، لو كان كلّ شيءٍ له علّة، فما هي علّة الإلٰه إذن؟" إلّا أنّ هٰذا ليس هو ما يقوله البرهان، ولا أحد على الإطلاق من الفلاسفة الذين دافعوا عن هٰذا البرهان بشكلٍ معروفٍ

---

(1) Vincent Bugliosi, *Reclaiming History: The Assassination of President John F. Kennedy* (W. W. Norton, 2007), p. xxvi.

(2) المصدر السابق، ص 29.

على نطاقٍ واسع قد ارتكب مثل هٰذه الخطإ الغبي والواضح، لا أرسطو، ولا الأكويني، ولا لايبنتز، ولا أيّ واحدٍ آخر. والجميع يبدو له أنّه "يعرف" أنّ القول بأنّ الأخلاق تعتمد على الدين، يعني أنّ الإلٰه يقرّر بشكلٍ تعسّفي، فيأمر بشيءٍ ما أو غيره (لا لشيءٍ إلّا لأنّه "يشعر بأنّه يحبّ ذٰلك" على ما يبدو)، وأنّ السبب الوحيد للطاعة هو الخوف من نار جهنّم، إلّا أنّ ذٰلك ليس ما يعنيه القول بأنّ الأخلاق تعتمد على الدين، وبالتأكيد ليس هو رأي الكثير من الفلاسفة الجادّين الذين دافعوا عن ذٰلك الادّعاء. وهٰكذا في مسائل كثيرة أخرى؛ ولأجل ذٰلك كان تصحيح المفاهيم الخاطئة الشائعة والمملّة مثل هٰذه، يتطلّب شرحًا لكيفيّة فهم الاتّجاه الفلسفي القديم لمعنى كون الشيء علّةً لشيءٍ آخر، ولمعنى وصف الشيء بالحُسن والقُبح، وللكثير الكثير من القضايا الفلسفيّة الأخرى الّتي تشوّه فهمنا لها بشدّة على أيدي الفلاسفة المعاصرين وخلفائهم. فإنّ ما بدأ على أنّه فلسفة سيّئة ودعاية مناهضة للدين في كتابات مختلف المفكّرين من بدايات العصر الحديث وعصر التنوير، قد تخثّر وتحجّر ليصبح نوعًا من الحسّ العام الكاذب، والأباطيل والالتباسات الّتي وقع التفكير المعاصر في شركها بشكلٍ حادٍّ، بحيث أصبح الذين يدركون إمكانيّة وجود بديلٍ لها قليلين جدًّا. وينطبق هٰذا على معظم الفلاسفة المعاصرين وغيرهم من المثقّفين، كما هو الحال مع أيّ شخصٍ آخر. إذ يروي بوليوسي كيف أنّ نسبة 85 إلى 90 في المئة من الحاضرين من 600 محامٍ شملهم استطلاعه ذات مرّة، قد رفضوا النتائج الّتي توصّلت إليها لجنة وارِن (Warren Commission)[1]. ومع ذٰلك، قال العدد نفسه تقريبًا إنّهم شاهدوا فيلم جون أف. كَنَدي للكاتب

---

(1) المصدر السابق، ص 24 و25.

ستون، أو قرأوا كتابًا عن نظريّة المؤامرة، والحال أنّه لا أحد منهم تقريبًا ـ مع أنّهم محامون، وهٰذا ممّا ينبغي وضعه في الحسبان، باعتبار أنّ أحدنا قد يعتقد بأنّهم حسّاسون لجهة ضرورة الاستماع لطرفي القضيّة على حدٍّ سواء ـ قد قرأ بالفعل تقرير لجنة وارِن نفسه؛ نظرًا إلى أنّه يُفترض معرفته المسبقة ببطلانه. وبالمثل، أكّد لي أحد زملائي من العلمانيّين ذات مرّة بأنّه لم يكن بحاجةٍ إلى أن يُتعب نفسه بالقراءة لكُتّابٍ مثل الأكويني، لأنّه "يعرف بالفعل" أنّهم لا بدّ أن يكونوا على باطل ـ ومع أنّه يُصدر حكمه من خلال فهمه لما يقصده هٰؤلاء الكتّاب من "الإلٰه" (ويذكر بشكلٍ واثق عددًا من الأمثلة التجسيميّة والغبيّة، والمقارنات المملّة لأرنب عيد الفصح وما شابه)، إلّا أنّه من الواضح أنّه لم يكن يعرف شيئًا من هٰذا القبيل. وكان النقاش معه أشبه بمحاولة النقاش حول تيتسيانو فيتشيلّو (Tiziano Vecelli) (الرسام الإيطالي الشهير) مع مَن له مِن العمر ثلاث سنوات ويرى أنّ الرسم مجرّد شيءٍ تفعله بأصابعك. بل وكما رأينا أعلاه، فإنّ كلًّا من كوَنتين سميث (Quentin Smith) وجيرمي وولدرون (Jeremy Waldron) يشتكيان من أنّ المفكّرين العلمانيّين عمومًا غير ملمّين بأيّ شيءٍ سوى الرسوم الكاريكاتوريّة السخيفة حول الأفكار والحجج الدينيّة التقليديّة، وغير مدركين تمامًا لوجود أيّ شيءٍ آخر غير هٰذه الرسوم الكاريكاتوريّة ـ بصرف النظر عن العدد القليل من الذين يتخصّصون في مهنة النقاش حول الدين ـ ولذٰلك تراهم لا يكلّفون أنفسهم عناء البحث عن أيّ شيءٍ سوى الناس البسطاء للتهجّم عليهم. وبالجملة، إنّهم ببساطة لا يعرفون ما الّذي يتحدّثون عنه، ولا يدرون أنّهم لا يعرفون ذٰلك. ومن هنا، فطالما أنّ الأمور سيّئة إلى هٰذا الحدّ مع الأشخاص الذين يُفترض أنّهم يعرفون

هٰذه الأشياء ـ كالأكاديميّين، والكتّاب، والفلاسفة، والعلماء وغيرهم من المثقّفين ـ فهٰذا يعني أنّه لن يكون مستغرَبًا بالمرّة ما إذا كان القارئ العادي جاهلًا بكلّ ذٰلك. ولأجل ذٰلك، كان لا بدّ لنا في هٰذا الكتاب من القيام بمُحَاكَمَة فلسفيّة مفصّلة إن كنّا نريد القيام بهٰذا العمل على نحوٍ مناسب.

وبعد، فهناك عقبةٌ أخرى لا بدّ أن يواجهها أيّ شخصٍ يطرح مثل هٰذه القضيّة، الّتي لها مثيلٌ في المناقشات حول نظريّات المؤامرة؛ حيث يقول بوليوسي إنّ "الناس لا محالة يجدون المؤامرات شيئًا آسرًا ومثيرًا للاهتمام، وبالتالي فهم ـ لا شعوريًّا ـ أكثر تقبّلًا لفرضيّات المؤامرة"؛ وأولٰئك الذين يكشفون زيف مثل هٰذه الفرضيّات، يُرون على أنّهم يجرّدون الأشياء من المتعة[1]. وكما قلتُ في مكانٍ آخر، فإنّ نظريّات المؤامرة تزدهر في الفرضيّات الحديثة الشائعة (بيد أنّها باطلة تمامًا، كما سوف نرى) ومن ذٰلك القول بأنّ العلم، والفلسفة، و"التفكير النقدي" عمومًا جميعها تشارك في مجال إضعاف السلطة، وفضح "الروايات الرسميّة"، والإطاحة بالحكمة المعتادة والحسّ السليم[2]. ونظرًا إلى أنّه يوجد حتّى اليوم لدى معظم الناس تربيّة دينيّة من نوعٍ ما، ومن ثمّ يتمّ النظر إلى الرؤية الدينيّة بأنّها تقليديّةٌ أو بالية، بينما يُنظر إلى وجهات النظر العلمانيّة، والمُدافَع عنها بشكلٍ ضعيف، على أنّها جديدة، ومثيرة، و"فكريّة"؛ كان المُدافِع عن العقيدة الدينيّة، مهما كانت حججه قويّة، يبدو محدودًا ومقيّدًا، بل متخلّفًا عن الركب، وهادمًا للّذة، ومملًّا. وإذا ما أراد

---

(1) المصدر السابق، ص 26.

(2) Edward Feser, “We the Sheeple? Why Conspiracy Theories Persist,” *TCS Daily* (September 20, 2006).

المرء التحدّث بعقلانيّة، فإنّ هٰذا كلّه يبدو صبيانيًّا وطائشًا تمامًا؛ ولٰكن يُفترض بمثل هٰذا الوضع أن يجعل كشف حقيقة الأمر، من خلال الاعتماد على القوّة الفلسفيّة البحتة بشكلٍ مفصّل، أشدّ إلحاحًا على المُدافِع عن العقيدة الدينيّة؛ إذ ليس لديه سوى القليل ليقدّمه في سبيل "الإغراء الجنسيّ"!

وبناءً على ما تقدّم، تصبح خطّة الفصول القادمة واضحة، حيث ستشكّل الفصول التالية، أعني من الفصل الثاني حتّى الخامس "دورةً سريعةً ومكثّفةً" في تاريخ الفلسفة الغربيّة، ومع ذٰلك سوف تكون انتقائيّةً للغاية، حيث يجري تركيزنا على تلك الاتّجاهات الّتي قادت بعيدًا عمّا أسميته الصورة الفلسفيّة "الكلاسيكيّة" للعالم، الّتي تشكّل الأساس للاتّجاه الديني الغربي. وسوف يستقصي الفصل الثاني على وجه التحديد، الأفكار الميتافيزيقيّة الرئيسيّة لأفلاطون، وأرسطو، والمدارس الفكريّة الخاصّة بهما، بينما يوضّح الفصلان الثالث والرابع كيف تمّ تطوير هٰذه الأفكار والاستفادة منها من قِبل المفكّرين السكولائيّين في العصور الوسطى، وخصوصًا الأكويني، وذٰلك بداعي التعبير عن رؤيةٍ منهجيّةٍ شاملة حول وجود الإلٰه، وتجرّد الروح وخلودها، والقانون الأخلاقي الطبيعي. أمّا الفصل الخامس، فسوف يتناول الطريقة الّتي قاد فيها الفلاسفة "المعاصرون"، الذين تصادموا بصورةٍ جذريّة مع هٰذا الإرث "الكلاسيكي" للإغريق والقرون الوسطى، عمليّةً ليس من شأنها أن تقوّض بشكلٍ تدريجي ـ ولٰكن قاسٍ ـ التراث الأخلاقي والديني الغربي التقليدي فحسب، بل أسس العقل، والأخلاق، والعلم نفسه كذٰلك.

إنّ قصتنا إذن، هي صعودٌ متواصل من أودية الإغريق المُشمسة إلى النور الإلٰهيّ للمرتفعات القوطيّة في العصور الوسطى، يليه تزحلقٌ مرعب إلى أسفل

الأعماق المظلمة لنسخة الحداثة عن كهف أفلاطون. ويبيّن لنا الفصل السادس السبيل إلى الخروج ومن ثمّ العودة، وعلى وجه التحديد، يبيّن لنا كيف أنّ الصورة الميتافيزيقيّة الكلاسيكيّة الّتي استبدلتها الصورة الحديثة، عبارةٌ عن أمرٍ لا مفرّ منه من الناحية العقليّة، وبالتالي فإنّ كلّ جزءٍ منها يمكن الدفاع عنه اليوم كما كان في أيام توما الأكويني، وبما أنّ هٰذه الصورة أمرٌ لا مفرّ منه، فإنّ النظرة الدينيّة الغربيّة التقليديّة الّتي تنطوي عليها، هي أيضًا أمرٌ لا مفرّ منه من الناحية العقليّة كذٰلك.

ومن هنا سوف نعالج خلال هٰذا الكتاب بعضًا من القضايا الفلسفيّة التخصّصيّة. (وقد يجد بعض القرّاء في أجزاء من الفصل الثاني والفصل الخامس تحدّيًا خاصًّا). بيد أنّ الجوانب التخصّصيّة ليست أكثر صعوبةً من تلك الّتي قد يجدها المرء في أحد الكتب الشعبيّة عن العلوم، ويشجّعني نموذج مورتيمر أدلر (Mortimer Adler)، الّذي كرّس قسمًا من حياته المهنيّة لعرض [كتاب] أرسطو للجميع (ليورد عنوان أحد أفضل كتبه المعروفة) ويكسب مبلغًا كبيرًا من الدولارات من فعله ذٰلك على ما يبدو. (حسنًا، لم تكشف سرّي حقًّا حتّى الآن: وهو أنّي دخلتُ في الفلسفة للحصول على المال. لقد بدأتُ أعتقد أنّ المستشار التوجيهي في مدرستي العليا كان مخادعًا نوعًا ما) ومضافًا إلى ذٰلك، وكما قلت سابقًا أيضًا، سوف تكون الجوانب التخصّصيّة واضحةً خصوصًا عندما نرى العديد من آثارها في الدين، والأخلاق، والعلم. وأعتقد أنّني أستطيع ضمان هٰذا إلى حدٍّ كبير. ومن هنا فإن بذلتَ الجهد وتأمّلت مليًّا في الأفكار الّتي أريد بيانها في هٰذا الكتاب، حتّى لو كنت لا تتّفق معي في النهاية على أنّ وجود الإلٰه، وخلود

الروح، ومفهوم القانون الطبيعي للأخلاق لا يمكن تجنّبها من الناحية العقليّة، فعند ذٰلك ستفهم كيف يمكن للناس العقلانيّين أن يقتنعوا بذٰلك.

وبما أنّ القارئ، دون شك، أصبح مدركًا بأنّ هٰذا الكتاب سيكون جدليًّا بقدر ما هو فلسفي، فإنّ ذٰلك سيكون صعبًا عليه بدرجةٍ أشدّ ممّا عليه الكتب الّتي كتبها "الملاحدة الجدد" ممّن أردّ عليهم في هٰذا الكتاب. وأعتقد أنّ هٰذه اللهجة مناسبة، بل ضروريّة في الحقيقة؛ إذ إنّ الإلحاد الجديد يستمدُّ كلّ ما لديه من نفوذٍ من قوّته الجدليّة و"الإغراء الجنسي" (كما أسميتُه) أكثر بكثيرٍ من محتواه الفكري الواهي جدًّا. إذن ليس من الضروري أنّ تُفضح مزاعمه الفكريّة فحسب، بل أن يُواجَه خطابه بنفس اللهجة وبردّ فعلٍ قويٍّ؛ ففي جميع الأحوال، وكما سيبيّن البحث في هٰذا الكتاب، فإنّ المدافعين عن النظرة الفلسفيّة والدينيّة الغربيّة التقليديّة، هم الذين نالوا بجهدهم الحقّ الفكري ليتمادوا في المجادلات، وليس بالتأكيد "الملاحدة الجدد".

وعلى الرغم ممّا قلتُه في هٰذا الفصل، أودّ أن أؤكّد على أنّني لا أنكر للحظةٍ واحدة أنّ هناك علمانيّين، وملحدين، ومؤمنين بالمذهب الطبيعي من ذوي النيّةِ الحسنة، والذين هم (بصرف النظر عن رفضهم للدين) عقلانيّون ويحملون أخلاقًا حسنة. وما أنكره هو أن يكون لديهم، أو يمكن أن يكون لديهم أسبابٌ منطقيّة مُقنِعة - سواءٌ كانوا يدركون هٰذا أم لا - تبرّر إلحادهم ومذهبهم الطبيعي اعتمادًا على العقل والأخلاق، وأنكر أيضًا أنّهم يمكن أن يبقوا، من الناحية العقلانيّة، علمانيّين، أو ملحدين، أو طبيعيّين، لو حدث أن توصّلوا إلى فهمٍ سليم للآراء الدينيّة الّتي يرفضونها والمشكلات الكامنة في موقفهم. وبطبيعة الحال، أنا لست غبيًّا إلى الحدّ الّذي أعتقد فيه أنّه لا يوجد

أيّ شخصٍ عاقل لا يتّفقُ معي بعد قراءة هٰذا الكتاب. ومهما يكن فإنّه لا يوجد أبدًا كتابٌ في أيّ موضوعٍ كان، ومهما كان سليمًا في حججه وصحيحًا في استنتاجاته، يمكن أن نتوقّع منه إقناع كلّ شخصٍ عاقل، وبالتأكيد ليس على حين غرّة، أو من تلقاء نفسه، أو بعد قراءةٍ واحدة؛ فالطريقة الّتي يحدث لنا نحن البشر أن نؤمن فيها بالأشياء هي، خيرًا كان أم شرًّا، أكثر تعقيدًا من ذٰلك. (فلا توجد "رصاصات سحريّة" في الفلسفة أكثر ممّا كان في قضيّة اغتيال جون كَنَدي) ومع ذٰلك، فإنّني أحث القرّاء العلمانيّين على الأقل ليتأمّلوا مسألة أنّ ما أودّ قوله في هٰذا الكتاب هو مجرّد غيضٍ من فيضٍ فكري، ولو أنّهم استكشفوا بدقّةٍ أكثر أعمال الكتّاب الآخرين (التي لا شكّ في أنّها أفضل بكثير من أعمالي) في نفس الخطّ الفكري الّذي تمثّله مناقشاتي، فسوف يجدون أنّهم سطحيّون، وسطحيّون جدًّا في نبذهم للمعتقدات الدينيّة ـ وربّما مخطئون تمامًا في رفضهم لها. هٰذا، وأحثّ القرّاء العلمانيّين على أن يفعلوا ما طلبه دَنِت ـ بشكلٍ متعِب وبتنازل ـ من القرّاء المتديّنين أن يفعلوه على امتداد كتابه كسر التعويذة (Breaking the Spell) ـ ليروا أنّهم كانوا على خطإ. وآمل أن أبيّن لهم أنّه لو كانوا عقلانيّين وأخلاقيين حقًّا كما يدّعون، فسوف يرون أنّهم كانوا يكرهون ما كان ينبغي عليهم أن يحبّوه. وبصراحة، كان يجب عليهم أن يجثوا إلى الأرض ويعبدوا الإلٰه الّذي أمدّهم بأسباب الحياة برحمته في كلّ لحظة، حتّى عندما يسخرون منه بحماقة. وهٰذا ليس مجرّد فعلٍ من أفعال الإيمان بمعناه الصحيح؛ بل هو أعلى مظهرٍ وأسمى إنجازٍ للعقل البشري نفسه في هٰذه الدنيا.



يونانيون يحملون هدايا

يونانيون يحملون هدايا

لقد قيل إنّه وُلدَ من امرأةٍ عذراء، وإنّ والده كان إلٰهًا، وكان يُعبد من قِبل البعض بعد وفاته على أنّه إلٰهٌ، وقد غيّر مسار الحضارة الغربيّة. لا، إنّه ليس مَن تظن، فأنا أتحدّث عن أفلاطون (429 ـ 347 ق م)، عن الّذي تلفّقت حوله جميع أنواع القصص الكاذبة بعد وفاته على الفور. كان سبيوسيبوس (Speusippus)، الّذي خلَفه رئيسًا للأكاديميّة، أحد مصادر الادّعاء بأنّ الوالد الحقيقي لأفلاطون كان الإلٰه أبولو. وقد أُخبرنا أيضًا بأنّه قد وُلد في يوم عيد ميلاد أبولو، وأنّ النحل قد أُوحي إليها لتستقرّ على شفاه وليده[1].

إنّ مثل هٰذه الوثنيّة لمحرجةٌ حقًّا، بيد أنّها يمكن إدراكها إلى حدٍّ ما عندما نتأمّل التأثير العميق لأفلاطون في التاريخ، وكيف كان مقدّرًا له أن يُوهَب القوّة في أفكاره. كان فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) يرى أنّ المسيحيّة لم تكن سوى "الأفلاطونيّة لـ 'الشعب'"، والتي تلمّح إلى التأثير العميق لفلسفة أفلاطون على اللاهوت المسيحي، وذٰلك عندما نبالغ في وصف

---

(1) Julia Annas, *Plato: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2003) .

ذكرت جوليا أناس شيئًا مقتضبًا حول هٰذا الموضوع. ففي هٰذا الكتاب، وجهت المؤلّفة انتقادًا لاذعًا للكاتب ديفيد ستوف حول كتابه المضحك: (مذهب إفلاطون وحماقاتٌ فلسفيّةٌ أخرى) وهو كتابٌ لا يتحدّث عن أفلاطون إلّا ما ندر.

الأمور إلى حدّ الكذب (وهو الإجراء القياسي عند نيتشه)[1]. قال ألفرد نورث وايتهيد (Alfred North Whitehead) مقولته الشهيرة بأنّ التقليد الفلسفي الغربي "يتمثّل في سلسلةٍ من الحواشي تعود لأفلاطون"[2]. وحتّى هٰذا مبالغٌ فيه قليلًا، وذٰلك لسببين: أوّلًا، أنّ الكثير من الفلاسفة يعتبرون أرسطو (384 ـ 322 ق. م) ـ وهو تلميذ أفلاطون ـ فيلسوفًا عظيمًا كعظمة أفلاطون على الأقل، ولٰكن أكثر صوابًا في وجهات نظره. وثانيًا، أنّ جزءًا مهمًّا ـ وإن كان وجيزًا نسبيًّا ـ من تاريخ الفلسفة الغربيّة يسبق أفلاطون، وبالتالي لا يمكن أن يكون "حاشيةً" له حتّى لو اعتبره أحدنا أنّه مجرّد مقدّمةٍ له.

من طاليس إلى سقراط

سيكون لدينا الكثير لنقوله عن أرسطو لاحقًا، ولٰكن بسبب عدم استطاعتنا فهم أفلاطون أو أرسطو بشكلٍ صحيحٍ دون أن نعرف شيئًا يسيرًا على الأقل عن الفلاسفة اليونانيّين الذين جاؤوا قبلهما، دعونا إذن نبدأ الحديث باختصار عن بعض أولٰئك الفلاسفة[3]. وأوّل ما نقوله عنهم هو أنّهم

---

(1) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, translated by Walter Kaufmann (Vintage, 1966), p. 3.

(2) Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Corrected edition (The Free Press, 1978), p. 39.

(3) يمكن للقارئ أن يراجع مقدّمات عامّة مفيدة للفلسفة الإغريقيّة في كتبٍ من قبيل "أفلاطون: مقدّمة قصيرة جدًّا" للكاتبة جوليا أناس، طبعة جامعة أكسفورد، 2003، وكتاب:

Christopher Shields, *Classical Philosophy: A Contemporary Introduction*) (Routledge, 2003).

أمّا أفضل من كتب عن فلاسفة ما قبل سقراط، فهو جوناثان بارنز في كتابه:

Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (Routledge, 1982).

كانوا "علماء" ـ حسبما يُقصد بهٰذا المصطلح اليوم ـ بقدر ما كانوا فلاسفة. وفي الواقع، بالنسبة لمعظم تاريخ الفلسفة والعلم، لم يكن هناك أيّ تمييزٍ حاسم بين هٰذين الحقلين (العلم والفلسفة)؛ فقد كانت "الفلسفة" مجرّد ذٰلك "الحُبّ العامّ للحكمة" ـ لفهم العالم في جميع تنوّعاته واختلافاته والأسباب الّتي تكمن وراء ذٰلك ـ وكان يدخل في ضمنها المنطق، والفيزياء، والميتافيزيقيا، وعلم الأحياء، والأخلاق، وجميع الفروع الأخرى للعلوم والفلسفة كما نعرفها اليوم. والفلاسفة "ما قبل المرحلة السقراطيّة" ـ كما يُسمَّون، نظرًا إلى أنّ معظمهم قد جاء قبل معلم أفلاطون الشهير سقراط ـ كانوا مفتونين بمسألة المادّة الأولى الّتي تكمن وراء كلّ الموجودات، وتوحّد كلّ الظواهر المتنوّعة في حياتنا. وكان طاليس ـ وهو من مدينة ميليتوس (في القرن السادس قبل الميلاد) وأوّل فيلسوفٍ وعالمٍ غربيٍّ معروفٍ لدينا ـ قد اشتهر بقوله بأنّ المادّة الأولى ـ أي الشيء الّذي يتكوّن منه كلّ شيءٍ آخر في حياتنا ـ هي الماء. (أرجو أن لا تكون متشكّكًا، فبالنظر إلى ما كان يُعرف آنذاك، لم تكن هٰذه النظريّة غريبةً كما تبدو لنا اليوم؛ ولٰكن عليك أن تثق بي بخصوص هٰذا، إذ ليس لدينا الوقت الكافي للدخول في التفاصيل). أمّا فيثاغورَس (572 ـ 497 قبل الميلاد)، وعلى نحوٍ مقابلٍ تمامًا، كان يعتقد بأنّ كلّ شيءٍ يتألّف من الأعداد؛ نظرًا إلى كونه مولعًا بالبحوث الرياضيّة. (ومرّةً أخرى، وللأسباب نفسها: لا تتشكّك، وثق بي). ورغم أنّ هناك مفكّرين

كما يمكن للقارئ أن يجد مقدّمةً أكثر إيجازًا ولٰكن أشمل، في كتاب:

Merrill Ring, *Beginning with the Pre-Socratics*, Second edition (McGraw-Hill, 1999).

آخرين جعلوا المادّة الأولى غير هٰذين، غير أنّ طاليس وفيثاغورس قد شكّلا نهجين متقابلين في تحديد المبادئ الّتي يقوم عليها الكون، ويستمرّان في حالةٍ من التنافس على طول تاريخ الفلسفة والعلوم الغربيّة بأكمله: فطاليس، كما يتّضح من خلال تركيزه على ظاهرة خاصّة يمكن اعتبارها المفتاح للواقع كلّه، كان يميل إلى التأكيد على الحواس بأنّها مصدر معرفتنا؛ بينما فيثاغورس، ونظرًا لتركيزه على الرياضيّات والموجودات غير القابلة للملاحظة، كان يؤكّد، بدلًا من ذٰلك، على الفكر الخالص؛ وبينما تبنّى طاليس أساسًا مادّيًّا للواقع بأكمله، تبنّى فيثاغورس أساسًا غير مادّي.

ثمّ إنّ جزءًا ممّا أدّى إلى هٰذا الاهتمام بالمادّة الأولى بين الفلاسفة ما قبل سقراط، هو الملاحظة الّتي أخذوها حول ظاهرة التغيّر والاستمراريّة في العالم من حولهم. إذ يتغيّر الإنسان بشكلٍ كبيرٍ في العقل والجسم منذ تكوّن الجنين، ومرورًا بالولادة، والطفولة، والمراهقة، والبلوغ، والشيخوخة، وهٰكذا حتّى الموت؛ ومع هٰذا نقول إنّه هو الإنسان نفسه الّذي يخضع لجميع هٰذه التغييرات. وكذٰلك الحال في النباتات والحيوانات، فكلّ واحدٍ أو واحدةٍ منها تتكوّن وتفسد باستمرار، وأمّا أنواعها فتبقى وتستمر. والربيع يعطي الفرصة لمجيء الصيف، الّذي يليه الخريف ثمّ الشتاء؛ ومع هٰذا يعود الربيع دائمًا، وتبدأ الدورة من جديد، وهٰكذا دواليك. وانطلاقًا من هٰذا الواقع، كيف نفسّر إذن هٰذه العلاقة بين التغيّر والثبات؟ وعمّا إذا كان أحدهما أساسيًّا أكثر من الآخر؟

ومضافًا إلى ذٰلك، توجد أيضًا مسألةٌ أخرى تدور حول العلاقة بين الواحد والكثير؛ إذ هناك الكثير من الأفراد المستقلّين بذاتهم من بني البشر،

ولٰكنّهم مع ذٰلك ـ من جانبٍ ما ـ جميعهم شيءٌ واحدٌ: وهو أنّهم جميعًا من بني الإنسان. وهناك الكثير من الأشجار المختلفة، ولٰكنّها جميعًا تبدو من جانبٍ ما شيئًا واحدًا، إذ إنّها جميعًا لديها طبيعة الشجر بقدر ما أنّ لكلّ واحدةٍ منها طبيعتها الخاصّة بها. وهناك العديد من الصخور المختلفة، ولٰكنّها مع ذٰلك جميعها شيءٌ واحدٌ في كونها صخورًا؛ وهٰكذا مع كلّ شيءٍ في هٰذه الدنيا. ومن هنا، وقع التساؤل عن كيفيّة تفسير هٰذه العلاقة، والتساؤل مرّةً أخرى، عمّا إذا كان أحد هٰذين الأمرين ـ الجهة الّتي تكون فيها الأشياء "كثيرة" والجهة الّتي تكون فيها "واحدة" ـ أساسيًّا أكثر من الآخر؟ وقد اختلف فلاسفة المرحلة السابقة على سقراط، ليس حول ما إذا كانت الحواس أو العقل المصدر الأساسيّ للمعرفة فحسب، بل حول ما إذا كان علينا أن نركّز في بحثنا على الوحدانيّة والثبات الّتي نلاحظها في العالم، أو على التنوّع والتغير الّذي نلاحظه فيه أيضًا.

ومن هنا، وفي معرض الإجابة عن هٰذه الأسئلة، تبنّى كلٌّ من هيراقليطس (Heraclitus) (535 - 475 ق.م) وبارمنيدس (Parmenides) (515 - 450 ق. م) الموقفين الأقصيين. فبينما ذهب هيراقليطس إلى أنّ الثبات وهمٌ، والتغيّر هو الخاصيّة الجامعة لكلّ الموجودات، بحيث إنّك في الوقت الّذي تنتهي فيه من قراءة هٰذه الجملة، ستكون مختلفًا عمّا كنت عليه عند ابتدائك بها؛ فقال: "كلّ الأمور في حالة تغيّرٍ مستمرٍّ، وأنت لا تستطيع أن تخطو في النهر نفسه مرّتين أبدًا". (قد يبدو هيراقليطس "ملِكًا حقيقيًّا للطرائف"، لٰكنّه غامضٌ أيضًا بشكلٍ لا يخفى على أحدٍ، واشتُهر عنه أنّه ناقمٌ على البشر وسيّئ المزاج، وتقول إحدى عباراته الساخرة إنّ "معظم الرجال سيّئون")؛ وذهب

بارمنيدس، في المقابل وعلى نحوٍ متطرّفٍ أيضًا، إلى أنّ التغيّر والتنوّع وهْمٌ، معتمدًا في ذٰلك على أنّ الموجود هو الشيء الفعليّ، وإذا لم يكن الشيء فعليًّا فهو غير موجود، وبالتالي لا شيء. وبما أنّ الموجود يتغيّر بتأثير غيره عليه، وغير الموجود ليس بشيءٍ أصلًا ـ كما عرفت ـ وبما أنّه لا شيء، فلا يمكن أن يسبّب أيّ شيء، وهٰذا يعني أنّ التغيّر مستحيلٌ تمامًا. وعلاوة على ذٰلك، إذا كان كلّ شيءٍ فعليّ موجودًا ـ على سبيل المثال، التفاحة موجودة والبرتقالة موجودة ـ إذن هما في الحقيقة الشيء نفسه: أيْ موجودٌ، وهٰذا يعني أن التنوّع مستحيلٌ أيضًا؛ فلا يوجد فرقٌ في الحقيقة بين التفّاح والبرتقال في النتيجة، أو بين أيّ شيءٍ آخر. فبالنسبة لبارمنيدَس، هناك شيءٌ واحد بالفعل فقط: الموجود نفسه منفردًا لا تنوّع فيه ولا تغيّر. وفكرة أنّ الحواس تقودنا إلى الاعتقاد بأنّ هناك الكثير من الأشياء المختلفة الّتي لا تُعدّ ولا تُحصى في العالم ـ هٰذه التفاحة، وتلك البرتقالة، وهٰذا الكتاب، وتلك الطاولة، وأنت، وأنا، وكلبك، وما إلى ذٰلك ـ وأنّها جميعًا تتغيّر باستمرار، إنّما تبيّن لنا ببساطة أنّ الحواس لا يمكن الوثوق بها.

وقد قام زينو Zeno (المولود سنة 490 ق. م) ـ وهو أحد تلاميذ بارمنيدَس ـ بتطوير استدلالاتٍ مماثلةٍ، كالمفارقة المعروفة لأخيليس والسلحفاة[1]، الّتي تفترض أنّ هناك سباقًا وقع بين أخيليس والسلحفاة، وأنّ السلحفاة هي الّتي شرعت أوّلًا، وأنّ أخيليس ـ مهما كان سريعًا ـ لن يمكنه أن يسبق السلحفاة؛ إذ في الوقت الّذي يصل فيه أخيليس إلى النقطة الّتي

(1) Achilles بطل حرب طروادة. (المترجم)

كانت السلحفاة قد شرعت منها، ستكون السلحفاة قد وصلت إلى موقعٍ جديد؛ وفي الوقت الّذي يصل فيه أخيليس إلى ذٰلك الموقع الجديد، ستكون السلحفاة مستمرةً في الحركة وستصل إلى موقعٍ جديد آخر ـ مهما كانت حركتها بطيئة ـ وهٰكذا إلى ما لا نهاية. وجوهر الفكرة هو أنّ أخيليس، أو السلحفاة، أو أيّ شيءٍ آخر إذا ما فرضناه متحرّكًا هٰكذا ليؤدّي إلى المفارقة والتناقض، فهٰذا يعني أنّ الحركة مستحيلة. ورغم أنّ الحواس توحي إلينا بخلاف ذٰلك، بيد أنّ العقل سيدحضه. ومن هنا، وبملاحظة كلّ ذٰلك، نجد أنّ النزعة نحو اعتبار الوحدة والثبات على أنّهما السِمَتان الأساسيّتان للواقع، تسير جنبًا إلى جنب مع اعتبار الذهن والتفكير الخالص مصدر المعرفة؛ بينما تسير النزعة نحو القول بتنوّع الأشياء وتغيّرها مع اعتبار الحواس كذٰلك.

ثم إنّنا إذ نخوض في هٰذه الأمور مع ما هي عليه من التجريد، فإنّ هدفنا منها هو الوصول إلى أفلاطون وأرسطو؛ إلّا أنّه، كما سبق وأشرت، سوف يأتي عمّا قريب ما يوضّح كيفيّة ارتباط هٰذه الأمور التجريديّة مع الأخلاق، والدين، والمسائل العمليّة الأخرى؛ (إذ سنبيّنها بصورةٍ أكثر تفصيلًا عندما نصل إلى هٰذين العَلَمين الكبيرين). وعلى أيّ حال، فإنّ بعض الذين جاؤوا قبل سقراط كانوا مهتمّين أيضًا بالشؤون العمليّة، وأعني بذٰلك السفسطائيّين الذين كرّسوا اهتمامهم في تعليم كيفيّة استخدام المهارات الجدليّة من النوع ذاته الّذي قدّمه الفلاسفة السابقون، ولٰكن كوسيلة لتحقيق النجاح الدنيوي، في السياسة على سبيل المثال. ولسوء الحظ، فقد اكتسبوا شهرةً نتيجةً لاتّباعهم في جدالهم الأسلوب التهكّميّ المجرّد من المبادئ والأخلاق، بحيث إنّ أيّ حجّةٍ قديمة سوف تكون ذات جدوى بالنسبة لهم طالما أنّها تُقنِع

المستمع، حتّى لو كانت كاذبةً مضلِّلة تمامًا؛ إذ ما يهمّ بالنسبة لهم هو الغلَبة في النقاش وليس الوصول إلى الحقيقة، بحيث أصبح الخطّ بين المنطق والخطابة ضبابيًّا للغاية. ولا يزال السفسطائيّون يعيشون معنا، واليوم نسمّيهم "المحامين"، و"أساتذة النقد الأدبي"، و"مايكل مور" (Michael Moore)، ويميل السفسطائيّون أيضًا إلى الشكّ والنسبيّة، معتقدين بأنّه لا توجد حقيقةٌ موضوعيّة ممكنة فعلًا، وأنّ كلّ رأيٍ من حيث المبدأ جيدٌ، مثله مثل أيّ رأيٍ آخر. وكما أوضح بروتاغوراس (Protagoras) (485 ـ 414 ق. م) في مقولته الشهيرة: "إنّ الإنسان هو مقياسُ كلِّ شيء"، أي الإنسان وليس الواقع الموضوعي.

أمّا سقراط (469 ـ 399 ق. م) فقد كان معارضًا شديدًا للسفسطائيّين والفساد الأخلاقي الّذي كانوا ينشرونه في أثينا آنذاك[1]، وكان يصرّ على أنّ هناك فرقًا موضوعيًّا بين الحقيقة والزيف، والصالح والطالح، وأنّ الأفعال السيّئة تُفسد روح المرء، وبالتالي تضرّ بالجاني، سواءٌ كانت تحقّق له مكسبًا دنيويًّا أم لا. وكان يتحدّى أهل المدينة باستمرار من خلال أسئلته ـ "ما هي العدالة؟"، و"ما هي التقوى؟" وما شابه ذٰلك ـ كاشفًا عدم كفاية أجوبتهم وساعيًا لأجوبةٍ أفضل منها، على أمل العثور على الجوهر الحقيقي للأشياء الّتي كان يتساءل عنها. (والمعروف عنه أنّه لم يكن يدّعي امتلاكه لأجوبتها بنفسه). وحسب ما كان يرى، فإنّ رأي الأغلبيّة ليس هو ما يهم؛ بل المهمّ هو

---

(1) يمكن للقارئ أن يجد مقدّمة مفيدة ومقتضبة حول حياة وأفكار سقراط في كتاب "سقراط" للكاتب سي. سي. دبليو. تايلور،

C.C.W. Taylor, *Socrates* (Oxford University Press, 1998).

رأيُ الحكماء، وأولٰئك الذين يرشدهم العقل في أفعالهم. وعندما خضع للمحاكمة أمام هيئةٍ من المحكّمين مؤلفةٍ من 500 شخصٍ من مواطنيه لإنكاره ـ كما زعموا ـ آلهة المدينة واستبدالها أخرى جديدة، وبشكلٍ عام إفساد الشباب ـ وقد يكون الدافع الحقيقي هو ارتباطاته مع بعض الشخصيّات السياسيّة المناهضة للديمقراطيّة آنذاك ـ فقد دافع عن نفسه، حسبما يخبرنا أفلاطون، من خلال ادّعائه القيام بمهمّة إلٰهيّة تهدف إلى قيادة الآخرين نحو صلاح نفوسهم. وبطبيعة الحال، قام هٰذا التجمّع الديمقراطي بإعدامه. (واليوم، ربّما يريدون أن يدينوه بأنّه من "المحافظين الجدد" أو من "اليمين الديني"، ومن ثمّ يقومون بإخضاعه لدورة تدريبيّة خاصّة بمن لديهم حساسيّة تجاه الثقافات المتعدّدة).

نظرية المُثُل عند أفلاطون (Theory of Forms)

يقودنا الكلام المتقدّم إلى أفلاطون تلميذ سقراط، الّذي قدّم لنا أوّل محاولةٍ عظيمة لتنظيم الأفكار المختلفة الّتي طرحها السابقون عليه بشكلٍ متماسك. وقد قام أفلاطون بتقديم وصفٍ كاملٍ للعلاقات القائمة بين العوالم المادّية وغير المادّية، والواحد والكثير، والتغيّر والثبات، محدّدًا الدور المناسب لكلٍّ من الحواسّ والفكر في التوصّل إلى معرفتها. لقد سعى من خلال نظريّته المعروفة بـ نظريّة المُثُل أو الصوَر المجرّدة[1]، إلى بيان كيفيّة تأثير الرؤية الميتافيزيقيّة

---

(1) من أكثر مناقشات أفلاطون ارتباطًا بما نحن فيه هي: (1) فايدو، (2) الجمهوريّة، (3) وبارمنيدس. من أجل معرفةٍ غنيّة بأفكار أفلاطون عمومًا، ونظريّة الصور بشكلٍ خاص. انظر:
David Melling, *Understanding Plato* (Oxford University Press, 1987).
كما يمكن للقارئ أن يراجع:

على المعرفة الخُلُقيّة، وكيف أنّ بمقدورنا تحصيل المعرفة الموضوعيّة بجميع هٰذه الأمور، وليس مجرّد تكوين آراء حولها.

ولٰكن ما هي الصورة المجرّدة؟ إنّها بالدرجة الأولى جوهر الشيء، وهي شبيهة بذاك الّذي كان سقراط متلهّفًا جدًّا لاكتشافه. إذ يلزمنا لمعرفة جوهر العدالة بالنسبة لأفلاطون مثلًا ـ أي معرفة ما هي العدالة، وما يحدّدها في نفسها ويميّزها عن غيرها ـ أن نعرف صورتها المجرّدة. ولٰكن ما الّذي يعرفه المرء بالضبط عندما يعرف هٰذه الصورة أو غيرها؟ وكيف يمكن له أن يعرفها أساسًا؟ وهل هي موجودٌ من الموجودات الطبيعيّة الّتي يمكن لنا معرفتها من خلال إحدى الحواسّ الخمس؟ أم هي أمرٌ داخليٌّ في أنفسنا نعرفه من خلال تأمّلها؟ أم هي محضُ أمرٍ وضعي، تمّ التوافق عليه لتحديد كيف نتكلّم ونتعامل مع الآخرين في الاجتماع البشري، وبالتالي يمكن أن يختلف من مكانٍ إلى مكان ومن وقتٍ لآخر؟ بيد أنّ أفلاطون قد أجاب بـ "لا" عن جميع هٰذه الأسئلة، بل لا وألف لا أيضًا.

ولٰكن، ومن أجل فهم مراد أفلاطون بدقّة، سيكون من المفيد لنا أن نبدأ بمثالٍ أبسط من مثال العدالة؛ وليكن المثلّث، بل عدّة مثلّثات، ولنتصوّرها مرسومةً على الورق، أو السبورة، أو الرمال، أو شاشة الحاسوب. ولنفرض بعضها صغيرًا، وبعضها كبيرًا جدًّا، وبعضها متوسّط الحجم؛ ولنجعل بعضها متساويَ الساقين، وبعضها مختلفَ الأضلاع، وبعضها منفرجَ الزاوية، وهلمّ جرًّا؛ وليكن بعضها مرسومًا بخطوطٍ رقيقة، وبعضها بخطوطٍ سميكةٍ،

Michael Jubien, *Contemporary Metaphysics* (Blackwell, 1997).
من أجل أخذ فكرة أوليّة واضحة عن الدفاع عن النسخة الحديثة من النظريّة الأفلاطونيّة.

وبعضها بالمسطرة، وبعضها بشكلٍ غير دقيق؛ وبعضها بالحبر، وبعضها بالطباشير، والبعض الآخر باستخدام النقاط الإلكترونيّة؛ وبعضها بخطوطٍ خضراء، وبعضها بخطوطٍ حمراء، وبعضها سوداء، وبعضها زرقاء؛ ولنرسم بعضها بشكلٍ بدائي إلى حدٍّ ما، والبعض الآخر قد مُحيَت بعض أجزائه، أو لم تُغلق خطوطه بصورةٍ كاملة بسبب التسرّع في رسمها. والآن، المثلّث هو شكلٌ مسطّح، مغلق، ذو ثلاثة أضلاع مستقيمة، وهٰذا هو ما يشكّل جوهره أو طبيعته. ونجد أنّنا بالنظر إلى هٰذا الجوهر، نحكم على تلك المثلّثات الخاصّة بأنّها، أوّلًا وقبل أيّ شيءٍ آخر، عبارة عن مثلّثات. ومع ذٰلك، سنلاحظ أنّ كلّ واحدٍ من هٰذه المثلّثات الخاصّة يتمتّع بميزاتٍ لا علاقة لها أساسًا بكونه مثلّثًا، فهي جميعًا ستكون إمّا حمراء، أو خضراء، أو سوداء، أو أيًّا كانت؛ دون أن توجد أيُّ علاقةٍ مع كونها مثلّثاتٍ وكونها ملوّنة بأيّ لونٍ من الألوان. كما أنّها جميعًا قد تُرسمُ بالحبر، أو الطباشير، أو النقاط الإلكترونيّة، أو أيّ وسيلةٍ أخرى؛ دون أن يرجع أيٌّ من ذٰلك إلى خصوصيّة كونها مثلّثات. كما أنّ كونها مثلّثات لا يستلزم أن تكون صغيرةً أو كبيرةً، أو مرسومةً بخطوطٍ سميكة أو رقيقة، أو على هٰذه السبورة أو في ذٰلك الكتاب، أو على هٰذه البقعة المعيّنة من الرمل، أو على شاشة هٰذا الحاسوب. ومع ذٰلك، إذا لاحظنا هٰذه المثلّثات، سنجد أنّ بعضًا منها يفتقر إلى بعض الخصائص المقوّمة لكون الشيء مثلّثًا، أو على الأقل لا يجسّدها بشكلٍ تام، حيث نجد فيها خطوطًا متقطّعة الأجزاء، أو زوايا غير محكمة الإغلاق، إمّا بسبب الضرر أو بسبب الرسم المتسرّع. ومع ذٰلك، فليس مهمًّا إن كنّا قد رسمناها بعنايةٍ أو لا، فكلّ واحدٍ منها سيكون، لا محالة، محتويًا على خطوطٍ غير مستقيمة تمامًا، وإن

كانت هٰذه العيوب لا تُرى دائمًا بالعين المجرّدة. وخلاصة القول، إنّ كلّ مثلّثٍ من المثلّثات الموجودة في الطبيعة، أي المثلّث الّذي نعرفه عن طريق الحواس ـ بل في الحقيقة هو النوع الوحيد الّذي يمكن أن نعرفه عن طريق الحواسّ ـ سوف يكون دائمًا محتويًا، من جهة على أمورٍ خاصّة بكلّ واحدٍ منها ليست جزءًا من جوهر المثلّث أو طبيعته بما هو مثلّث، ومن جهةٍ أخرى، فاقدًا جزئيًّا لشيءٍ من الأمور المرتبطة بجوهره وطبيعته. ومن هنا، وكما يقول أفلاطون، عندما نُدرك جوهر المثلّث أو طبيعته، فإنّ ما نُدركه ليس شيئًا مادّيًّا أو موجودًا طبيعيًّا، ولا هو محسوسًا في نفسه. ويزداد الأمر وضوحًا عندما نلاحظ أنّ المثلّثات المادّيّة المعيّنة الّتي يمكن إدراكها، وإن كانت توجد وتنتفي، وتتغيّر بطرقٍ عديدةٍ أخرى، إلّا أنّ جوهرها يبقى على حاله. كما أنّنا نعلمُ أشياءَ كثيرةً عن المثلّثات ـ وليس مقوّماتها الأساسيّة فقط، بل نعلم أنّ مجموع زوايا المثلّث يكون بالضرورة 180 درجة، وأنّ نظريّة فيثاغورس حول المثلّثات قائمة الزاوية هي نظريّةٌ صحيحةٌ، إلى غير ذٰلك من أمورٍ أخرى ـ ونعلم أنّها كانت صادقةً حتّى قبل أن يرسم أوّل مهندسٍ مثلّثه على الرمال، وستبقى صادقةً حتّى لو تمّ محو كل مثلثٍ من المثلّثات الموجودة. ومن هنا، نجد أنّ جوهر المثلّث عبارةٌ عن أمرٍ كلّيٍّ غير محدودٍ بمثلثٍ خاصٍّ بعينه، وأمرٍ غير مادّيٍّ؛ وبالتالي هو أمرٌ نعرفه عن طريق العقل وليس الحواسّ.

ولٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ جوهر المثلّث عبارةٌ عن شيءٍ عقليٍّ محضٍ، أي مجرّد "فكرةٍ" خاصّة في أذهاننا[1]، ولا هو مجرّد أمرٍ من صنع الإنسان اتّفقنا عليه أو

---

(1) وتُسمّى نظريّة أفلاطون أيضًا بنظريّة المُثُل، ولٰكن كما سيأتي، فأفلاطون لا يعني بكلمة

اصطلحنا عليه لغويًّا؛ إذ إنّ ما نعرفه عن المثلّثات عبارة عن حقائق موضوعيّة، وأشياء اكتشفناها ولم نخترعها؛ والأمر ليس متروكًا لنا لنقرّر أنّ مجموع زوايا المثلّث ينبغي أن يكون 38 درجة بدلًا من 180، أو أنّ نظريّة فيثاغورس ينبغي أن تكون صحيحةً في تطبيقها على الدوائر بدلًا من المثلّثات. فإن كان البرلمان الكندي سيعلن مثلًا أنّه في ضوء تطوّر الأعراف الاجتماعيّة، ينبغي أن تُعتبر المثلّثات شيئًا له أربع زوايا في بعض الأحيان، ويُصدِر قرارًا أيضًا على أنّ أيّ شخصٍ يقول خلاف هٰذا الحكم سوف يُعتبر مذنبًا بجرم خطاب الكراهيّة المثير للتمييز ضدّ المثلّثات ذات الزوايا الأربع، فإنّ أيًّا من ذٰلك لن يغيّر من الحقائق الرياضيّة والهندسيّة شيئًا على الإطلاق، سوى التشكيك في سلامة عقل البرلمانيّين الكنديّين. لقد كانت نظريّة فيثاغورس، وغيرها من النظريّات، صحيحةً لفترةٍ طويلة قبل أن نكتشفها، وسوف تبقى صحيحةً لزمنٍ طويل بعد أن نموت جميعًا، تمامًا كما كانت الشمس والكواكب موجودةً هنا قبل أن نوجد نحن، وستبقى حتّى لو فجّرنا أنفسنا وخرجنا من الوجود في انفجارٍ نوويٍّ هائلٍ[1].

"مثال" المعنى المتداول لهٰذه الكلمة عند أغلب الناس في الوقت الحاضر، وهو كيانٌ عقلي ذاتي من نوعٍ ما؛ ولذا يبدو أنّ استخدام مصطلح "صورة" قد يكون أفضل من استخدام كلمة "مثال"، وبذٰلك تقلّ درجة الإيهام عند القارئ حين استخدام مصطلح "صورة" بدلًا من "مثال".

(1) قد نسمع من هنا وهناك أنّنا لو اصطلحنا على استخدام كلمة "مثلّث" لتدلّ على الشكل رباعيّ الأضلاع فقد يصبح من المتداول استخدام هٰذا المصطلح للدلالة على الأشكال رباعيّة الأضلاع. وكذٰلك لو اصطلح الناس على استخدام الشكل 5 للدلالة على الرقم 4، فسيصبح من المتداول أن نقول إنّ حاصل جمع 2 مع 2 سيكون 5 بدلًا من 4، وهٰكذا. والحقيقة أنّ مثل هٰذه النقاشات تُشغل بال الطلّاب التعساء أكثر من أيّ فئةٍ أخرى وعادةً ما يكونون هم مصدرها. ولٰكنّني

والآن، إذا كان جوهر المثلّث ليس مادّيًّا ولا ذهنيًّا ـ أي هو شيءٌ لا يوجد في العالم المادّي ولا مجرّدًا في الذهن البشري ـ إذن لا محالة سيكون له نوعٌ فريدٌ من الوجود خاصٌّ به لوحده، أي هو كائنٌ مجرّدٌ موجودٌ في عالمٍ يسمّيه الأفلاطونيّون أحيانًا "عالمًا ثالثًا". وما هو صحيحٌ بالنسبة إلى جوهر المثلّثات ليس أقلّ صحةً، في رأي أفلاطون، بالنسبة إلى جوهر كلّ شيءٍ تقريبًا: من المربّعات، والدوائر، والأشكال الهندسيّة الأخرى، بل هو كذٰلك (وهو المثير للاهتمام أكثر) بالنسبة إلى البشر، والطاولات، والكراسي، والكلاب، والقطط، والأشجار، والصخور، والعدالة، والجمال، والخير، والتقوى، وهلمّ جرًّا. وعندما نُدرك جوهر أيٍّ من هٰذه الأشياء، فإنّنا نُدرك شيئًا ما يكون كلّيًّا، غير مادّيٍّ، وما وراء الذهن، ويُعرف عن طريق العقل بدلًا من الحواسّ، وبالتالي فهو قاطنٌ في هٰذا "العالم الثالث". وباختصارٍ، إنّ ما نُدركه عبارةٌ عن الصورة المجرّدة.

وقد يسأل سائل: أين هو هٰذا "العالم الثالث" للصور المجرّدة؟ ولٰكنّه في الحقيقة سؤالٌ باطلٌ؛ لأنّه يفترض أنّ للصور المجرّدة موقعًا مكانيًّا؛ فإن كانت كذٰلك، فهٰذا يعني أنّها ستكون موجودةً في مكانٍ ما من العالم المادّيّ، والحال

سمعت مثل هٰذه النقاشات التافهة من رجلٍ ناضج يحمل شهادة الدكتوراه في أكثر من مناسبة! وقد صدر منه نقاشٌ على درجةٍ حادّة من الغباء. فقَد يجادل المرء أنّ من الممكن للإنسان أن يبدّل كوكب زحل إلى وجبةٍ خفيفة بمجرّد أن يبدأ بإطلاق اسم "وجبة خفيفة" على كوكب زحل! والحقيقة هي أنّ المغالطة في كلا المثالين تكمن في أنّ التغيير في معنى الكلمات الّتي نطلقها للتعبير عن شيءٍ معيّن سيؤدّي إلى تغييرٍ في تلك الأشياء. ويمكن ملاحظة هٰذه المغالطة في الأشياء الطبيعيّة بشكلٍ أكثر وضوحًا من الأشياء الأخرى.

أنّنا قد توصّلنا للتوّ إلى القول بأنّها ليست في العالم المادّيّ. ومن هنا، ومن أجل أن نفهم مراد أفلاطون بشكلٍ جيّدٍ، علينا أوّلًا أن نتحرّر من الافتراض البليد القائل بأنّ كلّ شيءٍ حقيقيٍّ يجب أن يكون له موقعٌ ما في الزمان والمكان؛ والحقيقة أنّ المسألة بأكملها تُثبت ـ إن كانت نظريّة المُثُل صحيحة ـ أنّ هناك ما هو واقعي أكثر من عالم الزمان والمكان. وعلينا ثانيًا أن نتحرّر من تلك العادة البليدة ـ كما يرى أفلاطون ـ القاضية بجعل حواسّنا مصدرًا وحيدًا لمعرفة الواقع؛ إذ إنّ أعلى مستويات الواقع لا يمكن معرفتها عن طريق الحواس، بل عن طريق العقل فقط. فعالَم الحواس ـ للأجسام الهندسيّة المعيّنة، وبني البشر المعيّنين، والأفعال المعيّنة العادلة أو الظالمة، وما شابه ذٰلك، قد يكون في معظم الأحيان دالًّا على ما هو أبعد من نفسه، على عالمٍ يتضمّن صورة المثلّث، وصورة الإنسان، وصورة العدالة. فنحن يمكننا أن نرى، ونسمع، ونتذوّق، ونلمس، ونشم العالم السابق، ولٰكن ليس العالم التالي، الّذي نعرفه من خلال الفكر المحض أو العقل المجرّد.

وبالجملة يمكن القول إنّ عالم الأشياء المادّية ليس سوى نسخةٍ باهتة من عالم الصور المجرّدة، فليست الأشياء والأحداث المعيّنة تظهر كما هي إلّا من خلال "المشاركة في الصور المجرّدة"، أو "تجسيدها" أو "تمثيلها". فرغم أنّ كلًّا من سقراط، وأرسطو، وجورج بوش، متمايزون عن بعضهم البعض ومنفصلون في الزمان والمكان، إلّا أنّهم جميعًا رجال؛ لأنّهم جميعًا يشتركون في الصورة المجرّدة نفسها وهي صورة الرجل. وفيدو، وروفر، وسبوت جميعها كلاب؛ لأنّها جميعًا تشترك في صورة الكلب المجرّدة. ودفع فاتورة هاتفك، والبقاء وفيًّا لزوجتك، والتصويت لإلغاء قانون الإجهاض، جميعها إجراءاتٌ

عادلة لأنّها تشترك في الصورة المجرّدة للعدالة. وجميع هٰذه النماذج الفرديّة أو التجسيدات ناقصةٌ من أوجهٍ مختلفة؛ فالصور المجرّدة تامّة، وهي عبارة عن مُثل أو معايير قياسيّة، بحيث إنّنا، وبالنظر إليها، نحكم على شيءٍ ما بأنّه رجل، أو كلب، أو مجرّد فعلٍ، وما إلى ذٰلك. والأشياء المادّية المعيّنة تأتي وتذهب؛ أمّا الصور المجرّدة، فنظرًا إلى أنّها خارج الزمان والمكان، فهي أبديّة وثابتة لا تتغيّر. فحقيقة المسألة هي أنّ الصور المجرّدة أكثر واقعيّةً من الأشياء المادّية الّتي تجسّدها. فلنأخذ في الحسبان أنّ الظلال، والانعكاسات، والصور، وما شابهها تعتمد على الأشياء المادّية من أجل (إظهار) واقعيّتها بطريقةٍ تجعلها "أقلّ واقعيّةً" من الأشياء نفسها؛ وهناك انتفاءٌ لأيّ تماثلٍ ميتافيزيقي في أنحاء وجودها: فالظلّ أو الانعكاس لن يكون له وجودٌ أبدًا ما لم يُلقِهِ شيءٌ مادّيٌّ، بينما سيكون الشيء موجودًا سواءٌ كان ظلّه أو صورته موجودةً أم لا. وعلى نفس المنوال، فإنّ الأشياء المادّيّة نفسها لا توجد إلّا بقدر ما تشكّل تجسيدًا للصور المجرّدة، في حين أنّ الصور نفسها ستكون موجودةً، سواءٌ كانت تجسيداتها المادّيّة المعيّنة موجودةً أم لا.

ومن هنا، يقودنا أفلاطون إلى افتراض سلسلةٍ من المراتب للواقع، قام بتوضيحها من خلال تصويره المعروف بـ "الخط المقسّم". فلنفترض مثلاً خطًّا مقسّمًا إلى أربعة أجزاء، محدّدًا من الأعلى إلى الأسفل، (أي من الأكثر واقعيّةً إلى الأقل واقعيّةً)، منA إلى B، ومنB إلى C، ومنC إلى D ومنD إلىE – بحيث يمثّل الجزء السفلي (من D إلى E) الظلال، والانعكاسات، والأوهام، وما شابه ذٰلك، بينما يمثّل الجزء التالي نحو الأعلى (أي منC إلى D) الأشياء المادّيّة العاديّة؛ أمّا الجزء الثاني في الأعلى، أي (من B إلى C)، فيمثّل

الاستدلال الرياضيّ وأنواع الأفكار المجرّدة الناقصة الّتي نفكّر فيها عندما نتأمّل الأشياء الرياضيّة عبر الصور الحسّيّة. أما أعلى جزءٍ، أي (من A إلى B)، فيتطابق مع الصور المجرّدة الّتي تُعرف مباشرةً بواسطة العقل والموجودة بنحوٍ منفصلٍ عن الصور الحسّيّة، وما شابه ذٰلك جميعًا. وبناءً عليه، توجد لدينا درجاتٌ من المعرفة تبعًا لدرجات الواقع، وأدنى جزأين منها، وهما (C إلى E) ـ واللذان يمثّلان معرفتنا الحسّيّة للعالم المادّيّ ـ عبارةٌ عن مجرّد "رأي"، وأعلى جزأين، أي (A إلى C)، فيمثّلان لوحدهما المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة.

والآن وكما سبق وأشرنا، تشكّل الصور المجرّدة ـ باعتبارها نماذج أصليّة أو عيّنات تامّة ـ الأساس الّذي نعتبر من خلاله الأشياء الجزئيّة الّتي نحسّها في عالمنا موجوداتٍ ضمن أنواع مختلفة. فهٰذا المثلّث هو مثلّث فقط لأنّه يجسّد الصورة المجرّدة للمثلّث؛ والسنجاب هو سنجاب فقط لأنّه يجسّد صورة السنجاب، وهٰكذا دواليك. وعلى هٰذا الأساس، يمكننا أن نعتبر مثلثًا بعينه أفضل من غيره كلّما كان تجسيده لـ "المثلّث" أكمل من تجسيد ذاك، وكما أنّ السنجاب يكون سنجابًا أفضل كلّما كان تجسيده لصورة السنجاب أكمل. ومن هنا، سيكون المثلّث المرسوم على الورق بتروٍّ وعناية بواسطة قلم رابيدوغراف (Rapidograph) العالي الجودة وذي الحافة المستقيمة، أكمل من المثلّث المرسوم على عجلٍ واضطراب بالقلم الشمعي على الغلاف البلاستيكي المتصدّع لمقعد الحافلة وهي تسير؛ والسنجاب الّذي يحبّ أن يتسلّق الأشجار ويجمع البندق لفصل الشتاء مثلًا، سيكون أكثر اقترابًا من كمال جوهر السنجاب من ذاك الّذي يفضّل أكل معجون الأسنان المنتشر على البسكويت، والنوم ممدّدًا

على الطريق السريع نتيجةً لتعوّده على ذٰلك، أو نتيجةً لوجود خللٍ جيني في تكوينه. وهٰذا الكلام ينطوي على معيارٍ مثالي وموضوعي للكمال؛ فكون المثلّث المرسوم بعناية أفضل من المثلّث المرسوم على عجل، ليس مجرّد رأيٍ نتبنّاه، ولا كون السنجاب الّذي يأكل معجون الأسنان سنجابًا ناقصًا أو مختلًّا، هو أمرٌ خاضعٌ لآرائنا. وكون ذٰلك راجعًا إلى أنّه اعتاد على ذٰلك، أو إلى عاملٍ وراثي، لا يغيّر من المسألة شيئًا؛ إذ إنّ الانحرافات السلوكيّة والوجدانيّة عن الجوهر تبقى انحرافات، مهما كانت علّتها، وبغضّ النظر عما إذا كان المخلوق الّذي يمارسها يستمتع بها أم لا. فلو أمكن مثلًا لسنجابٍ ما أن يتكيّف بحيث تصبح لديه رغبةٌ في ألّا يأكل شيئًا سوى معجون الأسنان، فإنّ ذٰلك لا يعني أنّ قيامه بذٰلك سيكون جيّدًا بالنسبة له؛ بل حتّى لو كان هناك عاملٌ وراثي أدّى إلى حدوث هٰذه الرغبة الغريبة عنده، فإنّ ذٰلك لا يعني، على الإطلاق، أنّ قيامه بذٰلك سيكون أمرًا طبيعيًّا بالنسبة له؛ حاله في ذٰلك حال أيّ عاملٍ وراثي يكمن وراء الإصابة بالعمى أو الأقدام المشوّهة، فإنّه لا يدلّ بتاتًا على أنّ الإصابة بالعمى أو تشّوه القدمين أمرٌ طبيعي حتّى بالنسبة لأولٰئك الناس المصابين بهٰذه الأمراض. وفي جميع الأحوال، فإنّ الموضوع الّذي نبحث فيه، سيبقى مثلّثًا، أو سنجابًا، أو إنسانًا، أو أيًّا كان؛ وعدم تجسيده للصورة المجرّدة تجسيدًا تامًّا لا يعني أنّه لا يجسّدها على الإطلاق، بل يبقى مجسِّدًا لها بنحوٍ ما، سواءٌ كان تجسيده لها أكثر أم أقلّ كمالًا ، فإنّ ذٰلك لا يغيّر شيئًا من المسألة.

وبالجملة، فإنّ احتواء نظريّة المُثُل على هٰذه الجنبة المعياريّة، قاد أفلاطون نحو التركيز، بشكلٍ خاصٍّ، على الصورة المجرّدة للكمال؛ إذ على ما يبدو، وبعد أن وجد أنّ معرفة الشيء تتطلّب معرفة صورته المجرّدة، ووجد أنّ المعرفة بها

ليست إلّا معرفةً بمثال الشيء التامّ والكامل، الّذي بالنظر إليه يكون الشيء شخصًا أكمل أو أنقص تحت النوع؛ كانت النتيجة أن وجد أنّ معرفة أيّة صورةٍ مجرّدة في حدّ ذاتها، تتطلّب بدورها معرفة الصورة المجرّدة للكمال، التي بالنظر إليها تكون الصورة المجرّدة مثالًا تامًّا؛ وهٰذا يعني أنّ الصورة المجرّدة للكمال، هي أسمى الصور المجرّدة، ومصدرها جميعًا، بل هي مصدر كلّ الموجودات؛ ولأجل ذٰلك كانت معرفتها أكمل معرفة، وغاية كلّ معرفة. ولٰكن هل كان ذٰلك في نظر أفلاطون عبارةً عن الإلٰه؟ فهٰذا ما نسبه إليه بعضهم، بيد أنّ ذٰلك لم يكن إلّا بعد عدّة قرون، مع ظهور الأفلاطونيّة الجديدة (كما تُسمّى حاليًّا)، حيث نرى أتباعه يُفصحون بوضوحٍ عن هٰذا التلازم[1]. ومع ذٰلك، فهو واضحٌ من القول بأنّ النفس ـ وباعتبار أنّها تقدر على معرفة الصور المجرّدة ـ لا بدّ أن تكون مثل ما تعرفه، أي غير مادّيّة أو غير جسمانيّة، بل وخالدةً أيضًا. (والمشهور أنّه كان يعتقد بأنّ النفس الإنسانيّة موجودةٌ قبل الولادة في ارتباطٍ مباشر مع الصور المجرّدة، وأنّها ستعود إلى هٰذه الحال بعد الموت؛ وعلى أيّة حال، علينا أن ننتظر حتّى نصل إلى أرسطو والأكويني قبل أن نُمعن في ذكر ما يتعلّق بالنفس وطبيعتها).

ومن هنا، وكما سبقت الإشارة إليه، يمكننا أن نفهم نظريّة أفلاطون على أنّها محاولةٌ لنسجٍ منظّمٍ وممنهجٍ لمجموعةٍ من المسائل الّتي احتفظت بأهمّيّتها من بين جميع ما طرحه الفلاسفة السابقون. فهو يقف مع بارمنيدس، في

---

(1) ديفيد كونوَي – في كتابه (David Conway, in *The Rediscovery of Wisdom*)، الفصل الأوّل ـ يبدو من أفضل المدافعين المعاصرين عن الادّعاء بأنّ أفلاطون قد عرّف صورة الخير على أنّها الإلٰه.

تعريفه للحقيقة بالمعنى الأكمل للكلمة، بأنّها عبارةٌ عمّا هو أَبَدي وغير متغيّر، ويصرّ معه على أنّها إنّما تُعقل ولا تُحَس. ومع ذٰلك، نجده يقدّم تأييدًا يسيرًا لهيراقليطس من خلال اعترافه ـ خلافًا لبارمنيدس ـ بأنّ العالم المادّي المتغيِّر دون توقّف، يحتوي على نوعٍ أدنى وثانوي من الحقيقة، وأنّ الحواس توفّر نوعًا أدنى من المعرفة. ومضافًا إلى ذٰلك نجده، مثل فلاسفة مرحلة ما قبل سقراط، يرى أنّه لا بدّ، في نهاية المطاف، أن يتمّ تفسير العالم بالرجوع إلى مبدإٍ واحدٍ موحَّد، والذي كان بالنسبة إليه عبارةً عن الصورة المجرّدة للكمال. وكذٰلك، كما هو الحال مع سقراط، فإنّه قد عني باكتشاف جوهر الأشياء، وأراد أن يبيّن كيف أنّ معرفتها ممكنة، وقام بربط هٰذه المعرفة مع فهم الكمال، وبالتالي مع الأخلاق. (وأنا أقول "الكمال" وليس "القِيَم الأخلاقيّة" ـ وهو تعبيرٌ بائسٌ للغاية شائعٌ في هٰذه الأيام حتّى بين المحافظين؛ لأنّ كلمة "قِيَم" تعني ضمنًا أمرًا مرتبطًا بالتقييم الّذي يقوم به شخصٌ ما، وبالتالي فهي توحي بأنّ الأخلاق عبارةٌ عن موقفٍ شخصيٍّ لا موضوعيّة له، والحال أنّه بالنسبة إلى أفلاطون ـ وكذا أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى الذين اتّبعوهما ـ لا يمكن لشيءٍ أن يكون بعيدًا عن الحقيقة؛ فكمال أيّ شيءٍ، بما في ذٰلك الإنسان، عبارةٌ عن أمرٍ حقيقي ومستقلٍّ موضوعيًّا بشكلٍ تام؛ ويتحدّد ذٰلك من خلال جوهر الشيء أو صورته المجرّدة، وليس له علاقةٌ بالضرورة مع ما قد يتّفق من "تقييمٍ" نمارسه تجاهه، أو رغبةٍ فيه).

وبعد مراجعة التاريخ، نجد أنّ أفلاطون هو أوّل من قدّم صياغةً تفصيليّة في الفكر الغربي للمواضيع الّتي استمرّت وتطوّرت في المذهب الفلسفي الكلاسيكي، من أرسطو إلى أوغسطين إلى السكولائيّين، والّتي تفيد بأنّ العالم

المادّي يشير إلى مصدرٍ أزلي خارج نفسه، وأنّ للأشياء صورًا أو جواهر ثابتة لا تتغيّر، وأنّ أساس القِيَم الأخلاقيّة لا بدّ أن يوجد في هٰذا المصدر وفي هٰذه الجواهر؛ وأنّ لبني البشر نفسًا غير مادّية، وأنّ جميع ذٰلك يمكن معرفته عن طريق العقل، وأنّ هٰذه المعرفة هي أسمى غايةٍ للفلسفة والعلوم.

لقد لخّص أفلاطون رؤيته الشاملة للفلسفة من خلال "قصّة الكهف" الشهيرة؛ فتخيّل معي عددًا من الأفراد المقيّدين بالسلاسل في أسفل كهفٍ عميقٍ، وقد ثُبّتت رؤوسهم بطريقةٍ معيّنة بحيث لا يمكنهم النظر إلى أيّ شيءٍ سوى جدار الكهف الّذي أمامهم، ومِن خلفهم نارٌ يمشي بينها وبينهم أشخاصٌ يحملون تماثيل لأشياء مختلفة، وكلّ ما يراه أولٰئك المقيّدون بالسلاسل هي ظلالٌ مرتعشة لتلك التماثيل، تظهر على الجدار أمامهم، وكلّ ما يسمعونه هي تلك الأصوات الّتي يُصدرها أولٰئك الذين يحملون تلك التماثيل. وعلى فرض أنّهم مقيّدون بالسلاسل طوال حياتهم هناك، فإنّ مفهومهم لعالم الموجودات سيكون محدودًا تقريبًا بحدود تجربتهم مع هٰذه الظلال والأصوات، وبالتالي سوف يكوّنون جميع أنواع المعتقدات الخاطئة القائمة على أساس علاقات الترابط الّتي يلاحظونها بين الظلال والظلال الأخرى، وبين الأصوات والأصوات الأخرى، وبين الظلال والأصوات. والآن، لو فرضنا أنّ واحدًا من هٰؤلاء المقيّدين قد تمّ إطلاق سراحه، ونجح في الخروج من الكهف، وجرّب، لأوّل مرّة، الارتباط المباشر بعالم الموجودات المادّيّة اليوميّة ورآها ظاهرةً له في وضح النهار، فإنّه سيكون في البداية مشوّشًا جدًّا، وستعميه الشمس تقريبًا، ولٰكن في نهاية المطاف سيصل إلى نقطةٍ يُدرك فيها أنّ ما يراه الآن في العالم الخارجيّ هو أعيانٌ لتلك التصاوير البسيطة الّتي

كان قد عرفها سابقًا، وأنّ العالم الّذي غادره لم يكن سوى نسخةٍ ناقصةٍ، إلى حدٍّ كبير، عن هٰذا العالم الّذي اكتشفه الآن؛ وسوف يرى أيضًا أنّ الشمس، الّتي يمكن أن يُدركها بوضوح حالما تتكيّف عيناه مع نورها، هي مصدر إمكانيّة رؤية الأشياء المادّيّة الّتي تشكّل هٰذا العالم الجديد. ومن هنا، فلو عاد هٰذا المرء مرّةً أخرى إلى أسفل الكهف وأفصح عمّا اكتشفه، فإنّ سكّنة الكهف الآخرين سيعتقدون أنّه مجنون، بل سيكونون غير قادرين على فهمه. بيد أنّه لوحده سيكون قد حقّق فهمًا حقيقيًّا للواقع.

وهنا، قد شكّل الكهف عند أفلاطون مثالًا لعالم الحياة العاديّة، أمّا سكنة الكهف المقيّدون بالسلاسل، الذين لا يعرفون سوى تصاوير عابرةٍ ومرتعشةٍ، فإنّهم يمثّلون الجماهير الجاهلة الّتي تعيش في عبوديةٍ لعواطفها وأهوائها المتغيّرة باستمرار. وبينما تتوافق التماثيل مع الأشياء العاديّة في الحياة اليوميّة، فإنّ الأشياء الموجودة خارج الكهف تتوافق مع الصور المجرّدة، في حين تمثّل الشمس الصورة المجرّدة للكمال، ويعبّر الرجل الّذي نجح في الخروج من الكهف، عن الفيلسوف الّذي كان قد أصبح عالمًا لوحده بالطبيعة الحقيقيّة للأشياء مع علمه بالتصاوير، غير أنّه كان يُعتبر من قِبل أولٰئك الذين يفضّلون أن تقودهم العاطفة والمظاهر بدلًا من العقل والحقيقة، مجرّد رجلٍ غريب الأطوار.

الواقعية والاسمانية والمفهومية

إنّها حقًّا أمورٌ تعبث في أذهاننا إلى حدٍّ بعيدٍ! ومع ذٰلك، حتّى القارئ الأكثر تعاطفًا معها، قد يتساءل عمّا إذا كان أفلاطون قد حادَ عن الصواب قليلًا؛ بل هو بالنسبة إلى أرسطو، قد حادَ فعلًا. إلّا أنّه ـ وبعيدًا عن ذكر

التفاصيل والبيانات الخطابيّة ـ من المهم لنا الآن أن نَعِيَ كيف أنّ العديد من الذين لم يكونوا لينسجموا مع الرؤية الشاملة الّتي قدّمها أفلاطون حول الكون، قد تبنّوا لبّ نظريّته، ورأوه أمرًا معقولًا للغاية وقابلًا للدفاع عنه بقوّة حتّى في عصرنا الحاضر. والسبب في ذٰلك، هو أنّه من الصعب جدًّا تجنّب العديد من الأمور الّتي تضمّنتها نظريّة أفلاطون فيما إذا أردنا أن نفهم، على نحوٍ صحيح، كلًّا من الرياضيّات، واللغة، والعلوم، والبنية الحقيقيّة للعالم الّذي نعيش فيه.

ومن أجل أن نفهم لماذا كان الأمر على هٰذا النحو، دعونا نتأمّل أمثلةً ثلاثة ـ رغم أنّ هناك الكثير غيرها ـ تُظهِر لنا وجود موجوداتٍ مجرّدة من النوع الّذي أشار إليه أفلاطون، أعني موجوداتٍ فعليّةً مستقلّةً في وجودها عن الزمان والمكان، ومستقلّةً أيضًا عن أذهاننا. وأوّل هٰذه الأمثلة هي الكليّات الّتي رأينا بالفعل أمثلةً عديدة لها، إذ علاوةً على شخص هٰذا المثلّث المعيّن، هناك المثلّث الكلّي؛ وعلاوةً على شخص هٰذا الإنسان المعيّن، هناك الإنسان الكلّي؛ وعلاوةً على شخص هٰذا الشيء الأحمر، هناك الحمرة الكلّيّة. وبالجملة، تبدو جميع أشخاص الموجودات وكأنّها تشكّل أمثلةً وأفرادًا للعديد من الخصائص الكليّة؛ فكلُّ شخصٍ من أشخاص الموجودات عبارةٌ عن موجودٍ واحدٍ غير قابلٍ للتكرّر؛ فهناك سقراط واحد فقط، وأرسطو واحد، وجورج بوش واحد، إلخ...، أمّا الخصائص الّتي تمثّلها هٰذه الأشخاص وتنطبق عليها كـ"الإنسانيّة" مثلًا، فهي قابلةٌ للتكرّر ومشتركةٌ بين أشياء كثيرةٍ، وهي بهٰذا المعنى "كلّيّة".

والمثال الثاني هو الأعداد والموجودات الرياضيّة الأخرى. فالأعداد ليست أشياء مادّيّة: فالرقم "2" ليس عين العدد 2 إلّا بقدر ما يكون اسم "جورج بوش" عين الرجل المسمّى جورج بوش؛ فلو محونا كلّ رقم 2 كان قد كتبه شخصٌ ما في أيّ وقتٍ مضى، فإنّ ذٰلك لن يغيّر شيئًا من الحقيقة القائلة بأنّ 2+2=4. وفوق ذٰلك، فإنّ الأعداد ليست مجرّد مختَرَعات ذهنيّة بحتة؛ فالحقائق الرياضيّة عمومًا كما الحقائق الهندسيّة، عبارةٌ عن أشياء نكتشفها ولا نخترعها؛ وهي بنحوٍ ما "موجودةٌ" بالفعل وتنتظر منّا أن نعثر عليها، وبالتالي لا يتوقّف وجودها على ممارستنا للتفكير بها. وبعد، فهي أيضًا حقائق ضروريّة وليست مجرّد أمورٍ ممكنة؛ فنحن في معرفتنا بأنّ هناك غيومًا على كوكب الزُهرة مثلًا، نكون بصدد معرفة حقيقةٍ ممكنة؛ أي: يمكن أن تكون ويمكن ألّا تكون. إذ يمكننا أن نقول مثلًا إنّ كوكب الزُهرة لم يكن موجودًا أصلًا، أو أنّ مداره يقرّبه شيئًا فشيئًا من الشمس، بحيث يكون غلافه الجوي قد احترق منذ فترةٍ طويلة؛ أو أنّه عند نقطةٍ ما في المستقبل، سوف يزداد تأثير الشمس عليه بنحوٍ ما بحيث يؤدّي إلى تدمير هٰذا الكوكب والغيوم الموجودة عليه بشكلٍ كامل. وفي المقابل، فإنّنا في معرفتنا بحقيقةٍ رياضيّة بسيطة مثل 2+2=4، نكون بصدد أمرٍ ضروريّ؛ أي الحقيقة لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه[1]؛ إذ إنّ 2

(1) وهنا أيضًا يمكن للمرء أن يسمع جدالًا سيّئًا جدًّا يخالف الحقيقة. فمثلًا، قد يُقال، في بعض الأحيان، إنّه لو كان العالَم المادّي مؤسّسًا بشكلٍ آخر، بحيث إنّنا لو وضعنا شيئين مع شيئين آخرين، فإنّ شكلًا خامسًا سيظهر لنا ولو على سبيل السحر، ففي هٰذه الحالة سيكون ناتج جمع 2 مع 2 هو 5 وليس 4. في الواقع، إنّ الذين يفتحون نقاشاتٍ من هٰذا القبيل، عليهم أن يستمعوا إلى أنفسهم بشكلٍ أكثر دقّةٍ وحرص، إذ على فرض صحّة فرضيّاتهم الجدليّة هٰذه، فإنّ ما وصفوه لم يكن هو نفس فكرة أنّ 2 + 2 = 5، وإنّما كلّ ما في الأمر هو أنّهم افترضوا أنّ وضع شيئين مع

و2 كانت دائمًا 4 قبل أن يُدرك ذٰلك أيّ شخصٍ على الإطلاق، وستبقى 4 إلى الأبد حتّى لو نسيناها أو رحلنا عن هٰذه الحياة جميعًا. بل إنّ 2+2=4 ستبقى صحيحةً حتّى لو انهار الكون بأكمله. ومن هنا، ونظرًا إلى ضرورة هٰذه الحقيقة الرياضيّة على هٰذا النحو، فهٰذا يعني أنّ الأشياء الّتي تصفها هٰذه الحقيقة الصحيحة ـ أي الأعداد ـ يجب أن تكون هي أيضًا موجودةً بنحوٍ ضروري خارج الزمان والمكان، وبشكلٍ مستقلٍّ عن أيّ ذهن.

أمّا المثال الثالث، فهو ما يسمّيه الفلاسفة بالقضايا، أي: الأحكام الّتي نُصدرها على الأشياء، صحيحةً كانت أو خاطئةً، والتي تختلف عن الجُمل الّتي تعبّر عنها. فـ "جون أعزب" و"جون رجلٌ غير متزوّجٍ" جملتان مختلفتان، ولٰكنّهما تعبّران عن قضيّة واحدة بعينها، و(Snow is white) و(Schnee ist weiss) هما أيضًا جملتان مختلفتان، إحداهما باللغة الإنجليزيّة والأخرى باللغة الألمانيّة، ولٰكنّهما أيضًا تعبّران عن قضيّةٍ واحدةٍ بعينها، وهي قضيّة أنّ الثلج أبيض. فعندما يحكم الذهن بأيّ حكم، صحيحًا كان أو خاطئًا، فإنّ ذٰلك الحكم عبارةٌ عن قضيّة، وليس بجملة. ولهٰذا السبب كنّا قادرين جميعًا على أن نفهم الأحكام نفسها على الرغم من كوننا مختلفين في اللغات الّتي نتكلّم بها، وفي الأزمنة والأمكنة الّتي نتواجد فيها؛ فعندما يعتقد كلٌّ من سقراط وجورج بوش بأنّ الثلج أبيض، فإنّهما يعتقدان بالشيء نفسه بالضبط، على الرغم من أنّ أحدهما يبيّن هٰذه الفكرة باللغة اليونانيّة في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، والآخر باللغة الإنجليزيّة في تكساس في القرن الحادي

شيئين آخرين (والذي يعني أنّه سيكون هناك أربعة أشياء) سيولّد لنا شيئًا "خامسًا" بشكلٍ مفاجئٍ وسحريٍّ! والحقيقة هي أنّ (س) ينتج (ص) يختلف كلّيًّا عن (س) يساوي (ص).

والعشرين. فالقضايا، مضافًا إلى مغايرتها في نفسها للجمل، بل لأيّ تسلسلٍ آخر من الأصوات أو الأشكال المادّيّة الّتي قد نستخدمها للتعبير عنها، فإنّها أيضًا تتميّز بنحوٍ من الأنحاء عن العالم المادّي نفسه. ولٰكن بما أنّ أيّ قضيّةٍ إمّا أن تكون صحيحةً أو خاطئةً، سواءٌ صدّقنا بها أم لم نصدّق، فهٰذا ما يبدو أنّه يكشف عن أنّ القضايا هي الأخرى مستقلّةٌ عن أيّ ذهنٍ يقومُ بها؛ إذ وكما سبق أن تبيّن لك، فإنّ قضيّة 2+2=4 ستبقى صحيحةً حتّى لو نسيناها غدًا، كما أنّ قضيّة 2+2=5 ستكون خاطئةً حتّى لو اتّفق أن اعتقدنا بها جميعًا، والثلج أبيض منذ زمنٍ طويل وقبل أن يراه أيّ شخصٍ ما لأوّل مرّة.

والآن، فإنّ المذهب القائل بأنّ الكلّيّات، والأعداد، والقضايا موجودة في نفسها، أي بمعزلٍ عن الذهن البشري، ومتميّزة عن الخصائص المادّية أو الجسمانيّة للكون، يُسمّى بالمذهب الواقعي (realism)؛ الّذي ربما تُعتبر نظريّة المُثُل عند أفلاطون النسخة الأكثر شهرةً له، إلّا أنّها ليست النسخة الوحيدة كما سنرى. وأمّا النماذج الأخرى البديلة والمقابلة لهٰذا المذهب، فهي: المذهب الاسمي (nominalism)، المُنكِر لواقعيّة الكلّيّات وما شابهها بأي نحوٍ من الأنحاء؛ والمذهب المفهومي (conceptualism)، الّذي رغم اعترافه بواقعيّة الكلّيّات بنحوٍ ما، إلّا أنّه يحصر واقعيّتها في الذهن البشري. وكلّ واحدٍ من هٰذين المذهبين، كما هو الحال في المذهب الواقعي، يحتوي على نسخٍ متعدّدة؛ كما أنّ النزاع بينها جميعًا قديمٌ جدًّا، ومعقّدٌ للغاية[1]، وقد يبدو للوهلة الأولى نزاعًا

---

(1) انظر:

J.P. Moreland, *Universals* (McGill-Queen's University Press, 2001).

للحصول على مقدّمة عن الجدال حول ما كُتب من وجهة نظرٍ مثيرةٍ للشفقة أكثر من كونها واقعيّة.

مملًّا جدًّا، ومقصورًا على فئةٍ خاصّة من المتخصّصين، وبعيدًا عن الارتباط بالحياة العمليّة؛ بيد أنّ هٰذا غير صحيح بالمرّة؛ بل ليس من المبالغة القول بأنّ كلّ الجدالات الدينيّة والأخلاقيّة والسياسيّة الكبيرة الّتي وقعت خلال العقود القليلة الماضية ـ بل القرون القليلة الماضية ـ يرجع بنحوٍ من الأنحاء إلى النزاع الدائر حول "مسألة الكلّيّات"، حتّى وإن لم يكن المجادلون أنفسهم واعين بذٰلك فعلًا، كما هو معلوم. وهٰذا يشمل، بطبيعة الحال، الجدال القائم بين "الملحدين الجدد" ومنتقديهم، وإن كان الملحدون الجدد (وفي كثيرٍ من الأحيان منتقدوهم أيضًا) جاهلين بالجذور الحقيقيّة لجدالهم. فعندما قال ريتشارد ويفر (Richard Weaver) قولته الشهيرة بأنّ "الأفكار لها عواقب"، لم يكن بصدد الإشارة إلى أمرٍ بسيط من قبيل أنّ ما نعتقد به يؤثّر على الطريقة الّتي نتصرّف بها؛ بل كان يشير إلى الآثار الاجتماعيّة والأخلاقيّة المتطرّفة الّتي حدثت عند التخلّي عن المذهب الواقعي وتبنّي المذهب الاسمي داخل الحضارة الغربيّة الحديثة[1].

سوف نقوم لاحقًا بدراسة هٰذه النتائج عندما يحين الوقت المناسب لها؛ ولٰكن دعونا نتأمّل الآن وباختصارٍ بعض الأدلّة الّتي تجعل من المذهب الواقعي، في واحدةٍ أو أخرى من نسخه، يظهر كأمرٍ لا مفرّ منه حتّى لكثيرٍ من المفكّرين الذين يتوقون إلى دحضه؛ ونرى لماذا بدت في نهاية المطاف جميع محاولات

---

(1) Richard M. Weaver, *Ideas Have Consequences* (University of Chicago Press, 1948).

وكما قلنا سلفًا: "إنّ "نظريّة الصور" عند أفلاطون يُطلق عليها أحيانًا "نظريّة الأفكار"؛ لذا فإنّ العنوان الّذي استخدمه ويفر يُعتبر من نوع اللعب على الكلمات.

الهروب الّتي قام بها فلاسفة آخرون ـ أعني أتباع المذهبين الاسمي والمفهومي ـ فاقدةً بالمطلق لأيّ مصحِّحٍ لها، رغم استماتة بعضهم في الدفاع عنهما.

ومع أنّنا كنّا قد أشرنا خلال الكلام إلى بعض هٰذه الأدلّة، إلّا أنّه سيكون من المفيد تلخيصها هنا بالنحو الّذي يجعلها أكثر وضوحًا. ولٰكن، نظرًا إلى أنّ بعض الأدلّة تتطلّب شيئًا من التخصّص والدقّة؛ فإنّي أهيب بالقارئ أن يكون متسامحًا معي في ذٰلك. كما أنّي، ومن أجل تيسير عمليّة الفهم، سوف أقوم بعرض بعض هٰذه الأدلّة بالنحو الموافق للنسخة "الأفلاطونيّة"؛ رغم أنّ أصحاب النسخ الأخرى من المذهب الواقعي سوف يرون ضرورة إجراء تعديلاتٍ قليلةٍ عليها.

1ـ دليل "الواحد مقابل الكثير": إنّ وجود كلٍّ من "المثلّثيّة"، و"الحُمرة"، و"الإنسانيّة"، وغيرها من الخصائص، لا يمكن أن يُختزل في أيّ مثلثٍ بعينه، أو أيّ شيءٍ أحمر بعينه، أو أيّ إنسانٍ بعينه، ولا حتّى في أيّ مجموعةٍ من المثلّثات، أو الأشياء الحمراء، أو الناس. إذ إنّ أيّ مثلثٍ أو شيءٍ أحمر أو إنسان معيّن، أو حتّى جميع الأشخاص الفعليّة لأيّ مجموعةٍ منها، يمكن أن تزول من الوجود بالفعل، رغم أن المثلّثيّة، والحُمرة، والإنسانيّة نفسها تبقى قابلةً للفعليّة والتمثّل في أشخاصٍ مرّةً أخرى. كما أنّها يمكن أن تكون، وغالبًا ما تكون، متجسّدةً بالفعل حتّى عندما لا يكون هناك أيّ عقلٍ بشري يُدرك ذٰلك. وعلى هٰذا، فإنّ المثلّثيّة، والحُمرة، والإنسانيّة، وسائر الكلّيّات ليست في نفسها أشياء مادّيّة، ولا مجموعاتٍ من الأشياء المادّيّة، ولا تعتمد على أذهاننا لإثبات وجودها.

2ـ الدليل الهندسي: نتعامل في الهندسة مع خطوطٍ تامّة، وزوايا تامّة، ودوائر تامّة، وما شابه ذٰلك، ونكتشف حقائق موضوعيّة عنها. وبما أنّ هٰذه الحقائق موضوعيّة ـ إذ لم نخترعها نحنُ، ولا يمكننا تغييرها حتّى لو أردنا ذٰلك ـ فهٰذا يعني أنّها لا تعتمد على أذهاننا لإثبات وجودها. وبما أنّها حقائق صادقة بالضرورة، وغير قابلة للتبديل (بخلاف الحقائق المتعلّقة بالمجودات المادّيّة)، ونظرًا إلى عدم وجود أيّ شيءٍ مادّي يمتلك ذٰلك الكمال الّذي تمتلكه الأشياء الهندسيّة؛ فهٰذا يعني أنّها لا تعتمد على العالم المادّي أيضًا؛ وبالتالي هي حقائق عن "عالمٍ ثالث" للأشياء المجرّدة.

3ـ الدليل الرياضيّ العامّ: لا شكّ في أنّ الحقائق الرياضيّة بشكلٍ عام حتميّة وغير قابلة للتبديل، في حين أنّ العالم المادّي والذهن البشري ممكنٌ ومتغيّرٌ؛ وهٰذه الحقائق كانت صحيحةً قبل أن يوجَد العالم المادّيّ، وقبل أن توجَد أذهاننا، وستبقى صحيحةً حتّى لو زال العالم المادّي وأذهاننا من الوجود. فهٰذا يعني أنّ الأشياء الواجدة لهٰذه الأمور الحقيقيّة ـ مثل الأعداد وما شاكلها ـ لا يمكن أن تكون في نفسها أمورًا مادّيّةً ولا ذهنيّة، بل مجرّدة. وعلاوة على ذٰلك، فإنّ سلسلة الأعداد غير متناهية، بينما جميع الأشياء المادّية محدودة العدد، وكذا الحال بالنسبة إلى الأفكار الّتي يملكها أيّ إنسان أو مجموعة من الناس في أذهانهم؛ وهٰذا يعني أنّه لا يمكن توحيد سلسلة الأعداد واختزالها بأيّ شيءٍ مادّي أو ذهني.

4ـ الدليل القائم على طبيعة القضايا: إنّ القضايا الّتي نُدركها غير قابلة للتوحيد والاختزال بأيّ شيءٍ من الأمور المادّيّة أو الذهنيّة، إذ إنّ بعض هٰذه

القضايا (مثل الحقيقة الرياضيّة القائلة بأنّ 2+2=4) صحيحةٌ بالضرورة، وبالتالي سوف تبقى صحيحةً حتّى لو لم يوجَد العالم المادّي أو أيُّ عقلٍ بشري. بل إنّ العديد من القضايا الصحيحة الممكنة ستبقى صحيحةً أيضًا، وذٰلك مثل: "إنّ قيصر روما قد اغتيل في الخامس عشر من آذار"، فإنّها ستبقى صحيحةً حتّى لو زال العالم بأكمله واختفى كلّ ذهنٍ بشري من الوجود غدًا؛ بل حتّى لو لم يكن هناك من الأساس عالمٌ مادّي ولا أيّ ذهنٍ بشري، فإنّ قضيّة "لا يوجد هناك عالم مادّي ولا أيّ ذهن بشري" ستكون صحيحةً حينها، وهٰكذا دواليك[1].

5ـ الدليل المأخوذ من العلوم الطبيعيّة: إنّ القوانين والتصنيفات العلميّة، نظرًا إلى كونها عامّةً وكلّيّةً في تطبيقها، تُشير بالضرورة إلى الكلّيّات؛ ووظيفة العلوم الطبيعيّة هي اكتشاف الحقائق الموضوعيّة المستقلّة عن الذهن. وهٰذا يعني أنّ قبول نتائج العلوم الطبيعيّة، يتضمّن القبول بوجود كلّيّاتٍ مستقلّةٍ عن الذهن. وبما أنّ هٰذه العلوم تستخدم أيضًا القواعد الرياضيّة، وبما أنّ الرياضيّات ـ كما أشير إليه آنفًا ـ تتعلّق بعالَمٍ من الأشياء المجرّدة، فإنّ قبول نتائج هٰذه العلوم يحتّم على المرء القبول بأنّ هناك مثل هٰذه الأشياء المجرّدة[2].

---

(1) إنّ الصعوبات الّتي تواجه مسألة تشبيه القضايا بأشياء مادّيّة أو معنويّة هي أكبر بكثير ممّا تبدو عليه. وقد لخّص هٰذه المسألة بشكلٍ جيّد الكاتب ألفن بلانتنغا في كتابه:
Alvin Plantinga in *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 1993, chapter 6.

(2) دي. أم. آرمسترونغ (David Armstrong) هو عالم طبيعي يؤيّد الواقعيّة في النظرة إلى العوالم، بانيًا قناعته على أساس دور هٰذه العوالم في العلوم. أمّا دبليو. في. أو. كواين فهو عالم طبيعي آخر يقبل بفكرة وجود بعض الأشياء المجرّدة (ولٰكن على شكل مجموعاتٍ وليس أعدادًا)

وهٰذه هي الأدلّة المباشرة على المذهب الواقعيّ، وهناك أيضًا أدلّةٌ غير مباشرة، أي أدلّة تُبطل المذاهب الأخرى البديلة للواقعيّة، وتبين أنّها لا يمكن أن تكون صحيحة. ولنتأمّل أوّلًا المذهب الاسمي الّذي يُنكر وجود أيّة كلّيّات أو أعداد أو قضايا[1]. فبينما نعتقد نحن أنّ هناك كلّيّات، يقول أتباع المذهب الاسمي بأنّه لا يوجد هناك في الواقع سوى أسماء عامّة، أي كلماتٍ نُطلقها نحن على أشياء كثيرة. فمصطلح أحمر، مثلًا، عبارةٌ عن اسمٍ نُطلقه على أشياء مختلفة، دون أن يكون هناك شيءٌ آخر اسمه "حُمرة". وبطبيعة الحال، يُثير هٰذا الكلام تساؤلًا حول السبب الّذي جعلَنا نُطلق مصطلح "أحمر" على هٰذه الأشياء بخصوصها، ومن الصعب أن نتصوّر وجود أيّ إجابةٍ مُقنِعة أخرى غير هٰذه: "لأنّ تلك الأشياء جميعًا تشترك في الحُمرة"، والذي يعني في

على أساس الدور الّذي تلعبه الأمور الميتافيزيقيّة في العلوم. ويحاول آرمسترونغ تطبيق ما يعتقده على النظريّة الطبيعيّة من خلال محاولاته الشجاعة (والتي يرى موريلاند أنّها غير ناجحة) لإثبات أنّ العوالم ليست أشياء مجرّدة (وسيأتي بأنّ آرمسترونغ يفعل شيئًا ما مشابهًا، ولٰكن ليس بالطريقة نفسها الّتي يستحسنها علماء الطبيعة). أمّا كواين، فإنّه يؤسّس فكرته بطريقة هزّ الأكتاف، أي اللامبالاة (أي أنّه يؤسّس لفكرته عن طريق تعريف النظريّة الطبيعيّة بشكلٍ واسعٍ جدًّا، بحيث إنّ كلّ ما يقودنا العلم إلى تصوّره هو موافقٌ للنظريّة الطبيعيّة).

(1) من الممكن أن تكون مؤمنًا بالمذهب الاسمي بخصوص نوعٍ معيّن من الأشياء المجرّدة، أو عدّة أنواع، بدون أن تكون اسمانيًّا بالنسبة إلى جميع الأشياء. وبعبارةٍ أخرى، قد يُنكر المرء وجود نوعٍ ما من الأشياء المجرّدة الموجودة، بينما يقبل نوعًا آخر موجودًا. بيد أنّ أولٰئك الّذين يميلون إلى المذهب الاسميّ يسعون عادةً إلى تضخيمه ودفعه إلى الأمام قدر ما يستطيعون، فلو أنّ الإيمان بالاسمية لدى شخصٍ ما، قد حرّكته الرغبة للدفاع عن النظريّة المادّيّة أو الطبيعيّة، فليس الأمر يستحق كلّ هٰذه الجلبة؛ وذٰلك لأنّ مجرد الاعتراف بوجود أيّ نوع من الأشياء المجرّدة (التي هي لا مادّيّة ولا طبيعيّة) يضعّف بشكلٍ كبير معقوليّة النظريّة المادّية والنظريّة الطبيعيّة، ويضعّف موقفهما بشكلٍ عام.

نهاية المطاف الرجوع إلى تأكيد القول بوجود الكلّيّات.

قد يسعى أتباع المذهب الاسمي إلى تجنّب هٰذه النتيجة بالقول: إنّ السبب وراء تسميتنا لأشياء مختلفة بالـ "أحمر" هو أنّها تشبه بعضها بعضًا، ولٰكن دون تحديد الشيء الّذي تتشابه فيه مع بعضها البعض؛ وهٰذا أمرٌ غير قابلٍ للتصديق أصلًا، أفليس من الواضح أنّها إنّما تشبه بعضها البعض بوجود الحمرة فيها جميعًا؟

إلّا أنّ المشاكل الّتي يواجهها المذهب الاسمي ليست مقصورةً على ذٰلك، بل هناك مشاكل أخرى:

6ـ الدليل المبني على بطلان التسلسل: كما قال برتراند راسل (Bertrand Russell)، فإنّ "التشابه" الّذي يلجأ إليه أتباع المذهب الاسمي هو في حدّ ذاته عبارةٌ عن كلّيٍّ من الكلّيّات[1]. فلافتة "قف"، مثلًا، تُشبه سيّارة إطفاء الحريق، وهٰذا هو السبب الّذي من أجله نسمّي كلًّا منهما "حمراء". والعشب يُشبه جلد هالٰك المدهش (Incredible Hulk) [الشخصيّة السينمائيّة]، وهو السبب الّذي من أجله نسمّي كلًّا منهما "أخضر"، وهلمّ جرًّا. فما لدينا إذن هي أمثلةٌ متعدّدةٌ لـ "تشابهٍ" كلّيٍّ واحدٍ بذاته.

ورغم أنّ أتباع المذهب الاسميّ يسعون إلى تجنّب هٰذه النتيجة بالقول إنّنا نسمّي كلّ هٰذه الأمثلة حالات "تشابه" لا لشيءٍ إلّا لأنّها تشبه بعضها بعضًا، دون تحديد جانب التشابه فيها، إلّا أنّ ذٰلك يؤدّي إلى إعادة طرح المشكلة

---

(1) Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Prometheus Books, 1988), Chapter 9.

نفسها مرّةً أخرى ولٰكن على مستوًى أعلى، إذ إنّ هٰذه الحالات المختلفة من التشابه هي الأخرى تشبه بعضها البعض بحيث يكون لدينا تشابهٌ في مستوًى أعلى، والّذي هو نفسه سوف يكون كلّيًّا. ولو حاول أتباع المذهب الاسمي تجنّب هٰذا الأمر الكلّيّ من خلال تطبيق النهج نفسه مرّةً أخرى، فإنّهم سوف يُواجَهون أيضًا، مرّةً أخرى، بنفس المشكلة وفي مستوًى أعلى، وهٰكذا إلى ما لا نهاية.

7ـ الدليل القائم على جعل الأسماء نفسها من الكلّيّات: يدّعي أتباع المذهب الاسمي أنّه لا توجد كلّيّات مثل الـ "حُمرة"، بل مجرّد مصطلحات عامّة مثل "أحمر". غير أنّ هٰذا الادّعاء يبدو متناقضًا مع نفسه بشكلٍ واضح، إذ إنّ المصطلح "أحمر" هو في حدّ ذاته كلّيٌّ. فأنت تلفظ كلمة "أحمر"، وأنا ألفظ كلمة "أحمر"، وسقراط يلفظ كلمة "أحمر"، وهي جميعًا بلا شكٍّ ألفاظٌ خاصّة للكلمة الواحدة نفسها الّتي توجد بالإضافة إلى ألفاظنا المختلفة لها. (فحسبما يقول الفلاسفة عادةً، فإنّ كلّ تلفّظٍ عبارةٌ عن رمزٍ مختلف لنوع الكلمة نفسه). ويكفينا في الحقيقة هٰذا السبب لوحده لإدراك عدم معقوليّة المذهب الاسمي (هٰذا لو كانت له أيّة معقوليّة على الإطلاق)، فإنّ انطباق الكلمة الواحدة نفسها على أشياء كثيرة يبدو كافيًا لنا كي ندرك بتلقائيّةٍ فطريّة بأنّ هناك شيئًا مشتركًا بينها. ومع ذٰلك، يمكن القول، مرّةً أخرى، إنّه إذا كانت الكلمة واحدة بعينها، وكان لها ألفاظٌ عديدة، فهٰذا يعني أنّنا أمام التسليم بحالة الـ "واحد مقابل الكثير"، الّتي كان المذهب الاسمي يسعى من الأساس إلى تجنّبها. ثمّ إنّ أتباع المذهب الاسمي قد يسعون للهروب من هٰذه النتيجة من خلال القول بأنّه عندما نتلفّظ أنا، وأنت، وسقراط بكلمة "أحمر"، فإنّنا في الحقيقة لا ننطق بالكلمة نفسها على الاطلاق، بل ليس سوى كلماتٍ تشبه بعضها

البعض؛ والحال أنّ مثل هٰذا الكلام ليس سوى مواجهةٍ واضحة الغباء، تنضح بالبؤس، وتدعو إلى الشفقة؛ بل تعني استحالة حصول التواصل البشري، لأنّنا على هٰذا، لن نكون في حوارنا مستخدمين للكلمات نفسها (بل أنت نفسك لن تستخدم الكلمة نفسها أكثر من مرّةٍ واحدة حتّى عندما تقوم بالتحدّث مع نفسك، بل فقط كلماتٍ تشبه بعضها بعضًا)؛ وإذا كان كذٰلك، فلماذا يقوم أتباع المذهب الاسمي بالتحدّث معنا أساسًا؟ هٰذا فضلًا عن أنّ اللجوء إلى "التشابه" يوجب فتح الباب من جديد أمام مشكلة التسلسل الباطل.

وبالجملة، فإنّه لمن الصعب جدًّا، كما هو معلوم، أن يتمّ الدفاع عن المذهب الاسمي، بطريقةٍ لا تجلب ـ خلسةً من الباب الخلفي ـ التزامًا بالكلّيّات أو الأشياء المجرّدة الأخرى؛ وهٰذا ما يجعله مذهبًا يُبطل نفسه بنفسه. ومن هنا، ولأسباب مثل هٰذه، كان أمل أتباع المذهب المفهومي في تجنّب الالتزام بالمذهب الواقعي، ليس من خلال إنكار وجود الكلّيّات بنحوٍ مطلق، بل من خلال إنكار وجودها في نفسها بمعزلٍ عن الذهن البشري؛ فكان ذٰلك محاولةً منهم لإيجاد حلٍّ وسط بين المذهبين الواقعي والاسمي؛ إلّا أنّها قد واجهت، وعلى نطاقٍ واسعٍ، صعوباتٍ لا يمكن تخطّيها.

8ـ الدليل القائم على موضوعيّة المفاهيم والمعرفة: عندما نتلقّى أنا وأنت مفهومًا ما، مثل مفهوم الكلب، أو الحُمرة، أو مفهوم "المذهب المفهومي" نفسه، فإنّ كلانا يتلقّى المفهوم بعينه وذاته؛ فأنت لا تتلقّى مفهومك الخاص بك عن "الأحمر" ولا أنا أتلقّى مفهومي الخاص عنه، دون أن يكون هناك أيّ

شيءٍ مشترك بينهما. والأمر عينه يجري عندما يتأمّل كلُّ واحدٍ منّا عددًا من القضايا والحقائق المختلفة، فإنّنا نتأمّل القضايا والحقائق نفسها. فعندما تفكّر أنت مثلًا في نظريّة فيثاغورس، وأفكّر أنا أيضًا في نظريّة فيثاغورس، فإنّ كلينا يفكّر في حقيقةٍ واحدةٍ بعينها؛ وليس الأمر أنّك تنشئ في ذهنك نظريّة فيثاغورس الخاصّة بك شخصيًّا، وأنا أنشئ في ذهني نظريّة فيثاغورس الخاصّة بي (بغضّ النظر عمّا قد يعنيه مثل هٰذا الفرض)، حتّى تكون المفاهيم ـ وبالتالي الكلّيّات ـ والقضايا غير موجودة في نفسها، وإنّما مجرّد أفعالٍ ذهنيّةٍ خاصّة بكلّ واحدٍ منّا؛ بل هي موجودةٌ في نفسها بغضّ النظر عن الذهن البشري. ويوجد ـ مضافًا إلى هٰذا الدليل ـ دليلٌ آخر مرتبط به:

9ـ دليل إمكانيّة التواصل: أنّنا، وبالنظر إلى ما يعنيه المذهب المفهوميّ ضمنًا، إذا قمنا بافتراض عدم وجود الكلّيّات والقضايا في نفسها، واعتبرناها مجرّد أفعالٍ ذهنيّةٍ محضة نقوم بها، فهٰذا يعني استحالة حدوث أيّ عمليّة تواصلٍ فيما بيننا؛ إذ على هٰذا، سيكون قولك مثلًا بأنّ "الثلج أبيض" مجرّد تعبيرٍ عن مفاهيم وافتراضاتٍ لا وجود لها إلّا في ذهنك أنت، وهٰذا يعني أنّها لن تكون في متناول أيّ شخصٍ آخر؛ وسيكون تصوّرك عن "الثلج" مختلفًا تمامًا عن تصوّري أنا عن "الثلج"، وبما أنّ تصوّرك يوجد لديك وحدك، وتصوّري يوجد لديّ أنا وحدي، فهٰذا يعني أنّنا كلّما تحدّثنا عن الثلج، أو أيّ شيءٍ آخر، فإنّنا لا نعني الشيء نفسه. وأنت ترى مدى سخف هٰذا الأمر؛ فنحن قادرون على التواصل وإدراك المفاهيم والقضايا نفسها؛ ولأجل ذٰلك لم تكن هٰذه الأمور مجرّد أفعالٍ ذهنيّةٍ خاصّةٍ بنا، بل هي موجودةٌ في نفسها، تمامًا كما يدّعي المذهب الواقعي.

لقد تمّ طرح كلا هٰذين الدليلين، من قِبل عالِم المنطق والرياضيّات جوتلوب فريجه (Gottlob Frege) (1848-1925)، الّذي كان مهتمًّا بتثبيت المكانة العلميّة للمنطق والرياضيّات ضدّ ما يُعرف بالمذهب النفسيّ (psychologism)، الّذي يميل إلى الحدّ من قوانين المنطق والرياضيّات، وجعلها مجرّد مبادئ نفسيّةٍ تتحكّـم بعمل الذهن البشري[1]. وعلى هٰذا الرأي، فإنّ كلًّا من المنطق والرياضيّات لا يصفان الموجودات في نفسها، بل هما مجرّد أسلوبٍ نمارس من خلاله التفكير بالموجودات وفقًا لتركيبة أذهاننا الخاصّة بنا. ولا يخفى مدى ترابط المذهب المفهوميّ مع رأيٍ كهٰذا، مستمدٍّ من مفكّرين مثل إيمانويل كانط (الّذي سنتحدّث عنه بعض الشيء في فصولٍ لاحقةٍ). ثمّ إنّه عندما يُضاف إلى هٰذا الرأيِ القولُ بأنّ الطريقة الّتي تمّت فيها تركيبة أذهاننا قد تمّ تحديدها من قِبل الظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة والثقافيّة العارضة والمتغيّرة (وهٰذا ما لم يفعله كانط)، فإنّ النتيجة المترتّبة على ذٰلك ستكون عبارةً عن شكلٍ متطرّفٍ جدًّا من النسبيّة الثقافيّة الّتي تجعل من مفاهيمنا مجرّد أمورٍ متشكّلة وفقًا للثقافة الّتي نشأنا فيها، وكذا الحال بالنسبة إلى المنطق، والرياضيّات، والعلوم، وما إلى ذٰلك، بالتالي تكون جميعها خاضعةً للتنقيح والتهذيب، طالما أنّها لا تمتلك أيّ علاقةٍ ضروريّةٍ مع الموجودات أنفسها.

بيد أنّ رأيًا متطرّفًا كهٰذا، متناقضٌ في نفسه تمامًا كما هو حال المذهب النفسيّ أو المفهوميّ؛ إذ لو قلنا بأنّ مفاهيمنا ومعاييرنا المنطقيّة، وما إلى ذٰلك،

---

(1) انظر:
Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Prometheus Books, 1988), Chapter 9.

لا يتمّ تحديدها من قِبل أيّ ترابطٍ ضروري مع الموجودات أنفسها، بل من قِبل التأثيرات الّتي تتعرّض لها أذهاننا بواسطة الأحداث التاريخيّة، والأحوال الثقافيّة، أو حتّى بواسطة التطوّر البايولوجي، فإنّ ذٰلك يحتّم علينا تقديم شرحٍ وتقريرٍ لكيفيّة عمل ذٰلك بالضبط، أي علينا أن نقوم بتحديد القوى البايولوجيّة والثقافيّة المسؤولة عن ذٰلك، مع بيان كيف أنّها شكّلت أذهاننا، وهٰكذا دواليك؛ وبالتالي سيكون علينا تقديم الأدلّة على مثل هٰذا القول. غير أنّ مثل هٰذا القول سيؤدّي بالضرورة إلى استعمال الكلّيّات ("الضغوط الانتقائيّة الداروينيّة"، و"المصالح الطبقيّة"، و"الطفرات الوراثيّة"، و"الاتّجاهات الاجتماعيّة"، وغيرها)، وإلى الاستعانة بالمبادئ العلميّة والرياضيّة الّتي تحكم العمليّات المرتبطة بها، وإلى تطبيق معايير المنطق في مقام الدفاع عنها؛ والحال أنّ جميع هٰذه الأشياء الّتي لا تقوم لهٰذا الرأي قائمة بدونها، يقول هٰذا الرأي نفسه بعدم ارتباطها بالموجودات أنفسها أي افتقارها لأيّ صحّةٍ موضوعيّة، واعتبارها خاضعةً لطبيعة أذهاننا، وهٰذا ما يعني بالمباشرة، أنّه رأيٌ متناقض على نحوٍ صريح، ويتضمّن ما يُبطل نفسه بنفسه.

ثمّ لو قام أتباع المذهب المفهوميّ أو النفسيّ، وتبعًا لكانط، بتعديل هٰذا الرأي والتقليل من حدّة التطرّف الّذي يحمله، ونظروا إلى مفاهيمنا أو معاييرنا المنطقيّة والرياضيّة، على أنّها تعكس فقط أفعال أذهاننا، ولا علاقة لها بالموجودات أنفسها، وأنّها سوف تبقى حقيقةً ضروريّة تصِفُ حال أنفسنا، فلا يمكن تغييرها عن طريق التطوّر البايولوجي أو الثقافي، بل سنبقى محكومين بالمفاهيم والمعايير الّتي لدينا دون أيّ تغيير؛ فهل سيخلّصنا مثل هٰذا التعديل من التناقض والبطلان الّذي كان يعتري هٰذا الرأي؟ والجواب هو

بالتأكيد لا مطلقًا. إذ مرّةً أخرى، سيكون على المُدافِع عن مثل هٰذا الرأي أن يوضّح لنا كيف عرف كلّ هٰذا، وكيف سلكت أذهاننا من الأساس مثل هٰذا الطريق؛ وإذا كان في قيامه بذٰلك سيلجأ، لا محالة، إلى المفاهيم ومعايير المنطق، وما إلى ذٰلك، فهٰذا يعني أنّه يقول لنا في نهاية المطاف، بأنّ رأيه هٰذا لا ربط له بالموجودات أنفسها، بل نشأ نتيجةً لطبيعة أذهاننا، وبالتالي يكون رأيًا متناقضًا، والقائل به يُبطل قضيّته عمليًّا. فعندما يدّعي هٰذا القائل بأنّ رأيه عبارةٌ عن حقيقةٍ ضروريّة تصِفُ حال أذهاننا، بأنّ ما لدينا عبارةٌ عن مجرّد مفاهيم ومعايير منطقيّة، إلخ...، نقوم بالعمل وفقًا لها، فهو بذٰلك يدّعي بأنّ لديه معرفةً بالموجودات أنفسها، وبالتحديد بجوهر وطبيعة أذهاننا وأفعالها، وهٰذا عين ما تنفيه نظريّته من الأساس. فهو، ومن أجل صياغة نظريّته والدفاع عنها، يحتاج إلى الاستعانة ببعض الكلّيّات (مثل "الذهن")، ومعايير المنطق، وما إلى ذٰلك، والحال أنّ نظريّته تدّعي بأنّ هٰذه الأشياء فاقدةٌ لأيّ صحّةٍ موضوعيّة؛ وهو إذ يفعل ذٰلك يجد نفسه أمام معضلةٍ حقيقيّة؛ إذ إنّه، بإصراره على أنّ مفاهيمنا ومعاييرنا المنطقيّة وغيرها ليست موجودةً في نفسها كما تفترض نظريّته، يسلب نفسه أيّ إمكانيّةٍ للدفاع عن موقفه؛ أمّا إذا ادّعى بأنّها موجودةٌ في نفسها، فعليه إذن أن يقوم بتبرير ادّعائه بمعرفة طبيعة أذهاننا، وعند ذٰلك سيكون قيامه بالتبرير مناقضًا لنظريّته نفسها. وهٰذا يعني مرّةً أخرى، وبكلّ وضوح كيف أنّ هٰذا الرأي يبطل نفسه بنفسه[1].

---

(1) للتعرّف على دفاع أكثر تفصيلًا عن هٰذا النوع من النقاشات، انظر:
Crawford L. Elder, *Real Natures and Familiar Objects* (MIT Press, 2004), pp. 11–17.

ثمّ إنّ مثل هٰذه الآراء الّتي نناقشها، وإن كانت مثيرة، وتميل نحوها ـ ولأسباب واضحة ـ أهواءُ المراهقين من جميع الأعمار، إلّا أنّها، وفقًا لمعايير التعقّل، فاقدةٌ بالمرّة لأي قيمةٍ معرفيّةٍ؛ إذ وكما قال ديفيد ستوف ذات مرّة، إنّه في نهاية النهار، لن يكون لمؤيّديها ما يقدّمونه في الدفاع عنها سوى شيءٍ أكثر بقليل من "التكشير بسبب أكل الخراء"[1]. وللإنصاف، ينبغي الإشارة إلى أنّ هناك عددًا كبيرًا من أتباع المذهب الطبيعي، والمذهب المادّي، والملحدين، ممّن يوافقون بشدّة على هٰذا الحكم القاسي. وإذا كان بعض المتديّنين يعتقدون بأنّ العلمانيّين الذين يهيمنون على الساحة الأكاديميّة جميعهم من النسبيّين، فهم مخطئون كثيرًا. فبالنسبة إلى أقسام الفلسفة الأكاديميّة الّتي تسيطر عليها "الفلسفة التحليليّة"، كما هو الحال مع معظم الأقسام في الولايات المتّحدة والمملكة المتّحدة في هٰذه الأيام، فإنّ النظرة السائدة فيها، على الأقل تجاه الأشكال الأكثر تطرّفًا من النسبيّة والذاتيّة وما شابهها، هي الازدراء التام. أمّا بالنسبة إلى الأقسام الأخرى في العلوم الإنسانيّة وأقسام الفلسفة خارج هٰذين البلدين أو الّتي تسيطر عليها "الفلسفة القاريَّة" فالمسألة مختلفةٌ تمامًا[2]. ولا ينبغي لنا أن نلوم العلمانيّين

---

(1) Stove, *The Plato Cult*, p. 62.

(2) إنّ مسألة التفريق بين الفلسفة التحليليّة والفلسفة القارّية هي إحدى المسائل المعقّدة. وإذا أردنا تبسيط الفكرة إلى أبعد حدٍّ ممكن، نقول إنّ الفلسفة التحليليّة ترمي إلى التأكيد على الوضوح في التعبير والاستدلال الظاهري القويّ، والاستخدام المكثّف لوسائل المنطق الرمزي الحديث. وقد أراد مؤسّسو الفلسفة التحليليّة أن يكرّسوا في الأذهان فكرة أنّ حلّ جميع المشاكل التقليديّة للفلسفة يكمن في تحليلٍ دقيق للّغة الّتي تُستخدم في التعبير عن تلك الأفكار والمشاكل، كما اعتقدوا بأنّ العلم التجريبي هو النموذج الأمثل للاستقصاء العقلي. فقد كانت المدارس

على جرائم لم يرتكبوها، والصحيح هو أنّ أغلب الطبيعيّين، والمادّيين، والملحدين يحملون وجهات نظر هي محضُ جنونٍ تمامًا، كتلك الّتي يحملها النسبيّون المتطرّفون، وهم جميعًا بالتأكيد يواجهون بآرائهم النتائج نفسها الّتي يواجهها النسبيّون المتطرّفون، حتّى وإن لم يكن ذٰلك مقصودًا من قِبلهم.

ولا بأس بالاستطراد هنا قليلًا ـ وسوف نعود قريبًا إلى موضوعنا الأساس ـ بالقول: إنّه من غير الممكن تقديمُ رؤيةٍ غير متناقضة لكلٍّ من المذهبين المفهوميّ والاسمي، أو على الأقل وفي أحسن الأحوال، هو أمرٌ في غاية الصعوبة؛ وبالتالي لا يوجد دافعٌ فكري كبير للقيام بذٰلك سوى محاولة تجنّب المذهب الواقعي. ولا ينبغي اللجوء (كما يحدث غالبًا) إلى تطبيق مبدإ شفرة أوكام الشهيرة، واعتباره دافعًا للقيام بذٰلك؛ فشفرة أوكام تُخبرنا بأنّ علينا أن نختار أبسط نظريّة ونتجنّب افتراض وجود أيّ شيءٍ لا تدعو الحاجة إليه؛ والحال أنّ الدرس الّذي

الفكريّة هي المهيمنة في العالم الّذي يتحدّث الإنجليزيّة، وكان أبطال هٰذه المدارس مفكّرين من أمثال فريجه، وراسل، وفيتجنشتاين، وكارناب، وكواين. وعلى النقيض من ذٰلك، تميل الفلسفة القارّيّة إلى أن تكون أدبيّةً وإنسانيّة في شكلها؛ إذ إنّ منهجها مشتقٌّ من "مثاليّة" كانط وهيغل، كما استمدّت منهجها بشكلٍ أكثر مباشرةً من المنهج الظاهراتي (المتعلّق بعلم الظواهر) في تحليل التجربة الإنسانيّة من الداخل، وهي بذٰلك تسعى إلى خلق وصفٍ دقيق للعالم كما يبدو للموضوع الإنساني، بينما تحاول شطب مسألة الحقيقة الموضوعيّة. فالفلسفة القارّية تحاول الهيمنة على قارّة أوروبا، أمّا أبطالها المعاصرون فهم مفكّرون من قبيل هوسيرل، وهايدغرن وسارتر، وجادامر وفوكو. والفلسفة التحليليّة ترى أنّ المشكلة في الفلسفة القارّية، من جانبٍ تحليلي نمطي، هي كونها جافّةً وعنيدةً ومتعنّتة وغير مبالية بالعلم، ومكتوبةً بأسلوبٍ لا يمكن الولوج فيه بسهولة، بينما ترى الفلسفة القارّية أنّ المشكلة في الفلسفة التحليليّة، من وجهة نظرٍ قارّية، هو كونها سطحيّةً واختزاليّة، ومتزمّتة، وغير مهتمّة بالشأن الإنساني، إضافةً إلى كونها مملّة.

يعلّمنا إيّاه التاريخ بوضوح، فيما يتعلّق بالجدال الدائر حول الكلّيّات، والقضايا، والأعداد، إلخ...، هو أنّنا بحاجة إلى "التسليم" بوجودها. أمّا لو نظرنا إلى المذهبين الاسمي والمفهومي على أنّهما عبارةٌ عن نظريّاتٍ "أبسط" من النظريّة الّتي يطرحها المذهب الواقعي، فإنّ ذٰلك لن يكون صحيحًا إلّا بالنحو الّذي تكون فيه أيّ نظريّة في علم الفلك أبسط فيما لو أنكرنا فيها وجود النجوم والكواكب. وبعد هٰذا، قد يجد المرء نفسه مضطرًّا لمخاطبة خصوم المذهب الواقعي بالقول: كفّوا عن ذٰلك؛ لا يمكنكم الهرب؛ أوقفوا مقاومتكم؛ تماشوا مع الأمر. إلّا أنّ علينا أن ننتظر حتّى نهاية الكتاب كي نعرف السبب الّذي يجعل الكثير من المفكّرين يتدحرجون عراةً على شظايا الزجاج الملطّخ بعصير الليمون الحامض، ويأبون على أنفسهم تقبّل الأمر على ما هو عليه؛ وذٰلك عندما نرى النتائج الصارمة والدينيّة جدًّا للمذهب الواقعيّ والمفاهيم المرتبطة به.

ومن هنا، وعلى نحوٍ جليٍّ، يبدو أنّه لا مفرّ من القول بصحّة شيءٍ شبيهٍ بنظريّة أفلاطون. ولا بدّ من التوقّف مليًّا عند قولي "شيء شبيه"؛ إذ يمكن للمرء أن يكون متبنّيًا للمذهب الواقعي دون أن يضطرّ إلى المضيّ إلى النهاية مع أفلاطون، أي دون تشويه دور المعرفة الحسّيّة، وبعيدًا عن الالتزام بعالَمٍ غامضٍ من الأشياء وراء الزمان والمكان. وهٰذا من شأنه أن يقودنا في النهاية إلى أرسطو.

ميتافيزيقيا أرسطو

لقد أوصلت إلينا العصور القديمة رواياتٍ متباينةً عن شخصيّة أرسطو، كما هو الحال مع أفلاطون، غير أنّ الاختلاف حوله يخلُص تقريبًا إلى أنّه كان إمّا رجلًا لطيفًا سخيًّا ذا أدبٍ وخلُق، وإمّا مغرورًا وطموحًا إلى أبعد ما يكون؛

ولم يدّعِ أحدٌ في حقّه ـ فيما أعلم ـ بأنّه إلهٌ. وقد كان أرسطو شديد التأنّق، فوفقًا لكاتب السِيَر العريق ديوجين لايرتيوس (Diogenes Laertius): "كان شديد الاهتمام بمظهره وثيابه بالنحو الّذي يجلب إليه الأنظار، ويلبس الخواتم ويواظب على ترتيب شعره بعناية"؛ وكان له أيضًا "لثغةٌ في صوته"[1]. ولٰكنّ الأمر ليس كما تظنّ، فقد تزوّج مرّةً واحدة على الأقل، وربّما مرّتين، وكان له أبناء من مختلف النساء اللاتي ارتبط بهن، وكان يشبّه الممارسة الجنسيّة بين المثليين بتناول القاذورات. (وهٰذا الأمر ينطبق أيضًا على أفلاطون، حيث شجب الممارسة الجنسيّة بين المثليّين باعتبارها مخالفةً للطبيعة؛ وعلى العموم فقد كان الموقف اليوناني تجاهها أكثر تعقيدًا ممّا قد تكون عليه الآراء النمطيّة المعروفة، وهي بالتأكيد لم تكن بالشيء الّذي يُنظر إليه اليوم على أنّه "ليبراليّة")[2].

وعلى الرغم من أنّ الفكر الحديث يعرّف نفسه بشكلٍ كبير من خلال رفضه للأفكار الفلسفيّة التقليديّة، إلّا أنّ وقع آراء أفلاطون على الحداثويّين كان أسهل من وقع تلك الّتي لأرسطو. إذ لم يحلّق أرسطو في آرائه بعيدًا، بل كان رجل الحسّ السليم والاعتدال؛ واتّسمت كتاباته ـ أو على الأقلّ تلك الّتي لا تزال في أيدينا ـ بالجفاف، فكانت مملّةً للقارئ، كونها على ما يبدو، مجرّد مدوّناتٍ لمحاضراته، وتفتقر إلى الذوق الأدبي الّذي تحلّى به أفلاطون، وتحاشى

(1) Shields, *Aristotle*, pp. 419–20.

(2) Michael Ruse, *Homosexuality: A Philosophical Inquiry* (Blackwell, 1988), Chapter 8.

يناقش الكتاب مواقف فلاسفة الإغريق وغيرهم تجاه مسألة المثليّة الجنسيّة.

مواقفه المتطرّفة جدًّا. وهو وإن كان نخبويًّا مثل أفلاطون، ولٰكنّه خلافًا له لم يكن يميل إلى التنظير الاجتماعي الخيالي. فأفلاطون، حتّى بالنسبة إلى العلمانيّين والليبراليّين المعاصرين الذين يكرهون الميتافيزيقيا الّتي بيّنها بشكلٍ رمزي في كهفه، كانت فكرته حول خضوع عموم الناس للوهم، وضرورة أن يُحكموا من قِبل الملوك الفلاسفة، موضع ترحيبٍ وحماس من قِبلهم، حتّى وإن كان تصوّرهم عن الملك الفيلسوف سيملأ أفلاطون رعبًا. وفي المقابل، فقد كان أرسطو بالنسبة لهم معكّرًا لصفوهم مُفسِدًا لبهجتهم، إذ هو لا يرغب في خلط عقيدته بعدم المساواة بين البشر مع أيّ احتقار للرأي التقليدي الشائع، أو حتّى التعبير عنه بقولٍ مثير. وعلى العموم، فإنّ أرسطو ليس "مثيرًا" كما هو أفلاطون، ولٰكنّ ميزته الوحيدة هي أنّه على حقّ.

ثمّ إنّ أرسطو، وإن كان واقعيًّا مثل أفلاطون، إلّا أنّه كان يعتقد بضرورة الأخذ بيد أفلاطون ليواجه الواقع. فمع أنّ أرسطو وجد في الكلّيّات أو الصور أمورًا حقيقيّةً، ولا ينبغي اختزالها في أيّ شيءٍ آخر مادّيًّا كان أم معنويًّا، إلّا أنّه كان يعتقد أنّه من الخطإ اعتبارها موجودةً في "عالمٍ ثالثٍ" خاصٍّ بها، بل هي في حدّ ذاتها موجودةٌ فقط "في" الأشياء الّتي هي صورٌ لها؛ ولا تتجرّد عنها إلّا في الذهن وحسب، بل إنّ الذهن نفسه يعتمد على الحواسّ للوصول إلى معرفتها. غير أنّ فهم حقيقة كلّ ذٰلك، ومعرفة كيفيّة اختلافه عن الآراء الّتي ناقشناها حتّى الآن، والسبب الّذي يجعلنا نهتمّ به أصلًا، لا يمكن أن يحصل إلّا في سياق الميتافيزيقيا الشاملة لأرسطو، والّتي بيّن فيها المبادئ الأولى والتصنيفات الّتي تحكم عالم الموجودات بأكمله، والتي تتحكّم معرفتنا بها في أيّ بحثٍ علمي، وأخلاقي، وسياسي، أو لاهوتي سليم.

ومن هنا، لا بدّ من تنبيه القارئ إلى أمرين: الأوّل، هو أنّ ما سيأتي في الصفحات القليلة القادمة سيكون، لا محالة، جافًّا نوعًا ما، ومختصرًا، وتخصّصيًّا. والثاني، هو أنّه من الأفضل للقارئ أن يُعير اهتمامًا دقيقًا لما سيأتي، لأنّ كلّ ما قلتُه سابقًا عن أهميّة المذهب الواقعي، يتضاعف بشدّة فيما يخصّ نسخة أرسطو، إذ إنّها الميتافيزيقا الواقعيّة الأكثر قوّةً وتنظيمًا على الإطلاق (حتّى لو كان أتباع أرسطو الذين جاءوا في العصور الوسطى هم الذين أكملوا إعدادها، وليس الرجل نفسه).

ما هو مدى أهمّية أرسطو؟ حسنًا، لا أريد أن أبالغ؛ ولذٰلك اسمحوا لي أن أطرح الأمر بهٰذه الطريقة: من بين جميع الأخطاء الّتي ارتكبها مؤسّسو الفلسفة الحديثة في الفكر الغربي بأكمله، كان أعظمها على الإطلاق، وأشدّها تأثيرًا، هو تخلّيهم عن المذهب الأرسطي. فرغم وجود أخطاء أخرى كثيرة، وبعضها أكثر أهميّةً، غير أنّ هٰذا التخلّي قد ساهم في الأزمة الحضاريّة الّتي عاشها الغرب على مدى عدّة قرون، والتي تسارعت بشكلٍ كبير في القرن الماضي تقريبًا، وتسبّب ذٰلك في تفكّك الثقة في التبرير العقلاني للأخلاق والعقيدة الدينيّة؛ وأدّى إلى افتراض أنّ النظرة العلميّة للطبيعة البشريّة تستلزم كون الإرادة الحرّة مجرّد وَهْمٍ؛ وإلى الاعتقاد بأنّ هناك ما يُسمّى بـ "مشكلة العقل ـ الجسد"، وأنّ الحلّ الوحيد المقبول علميًّا وفلسفيًّا لها هو نسخةٌ ما من المادّية. هٰذا كلّه مضافًا إلى تسبّبه بانتشار أنواعٍ مختلفة من النسبيّة واللاعقلانيّة، والعِلمويّة والعقلانيّة المُفرِطة؛ والاتّجاه التشكيكيّ المتآكل في العالم الحديث فيما يخص إمكانية إيجاد أيّ دليلٍ يقيني، والنزعتين الفردانيّة والجماعيّة المتطرّفتين اللتين جاءتا في أعقابه؛ مضافًا إلى الإلغاء

الفكري والعملي لشخصيّة الإنسان بالنحو الّذي أدّى إلى القتل الجماعي على نطاقٍ واسع لم يسبق له مثيلٌ في تاريخ البشريّة. ويمكن أيضًا رؤية آثاره المنطقيّة في عناوين الصحف هٰذه الأيّام: في قتل الملايين بعد الملايين من البشر الذين لم يولدوا بعد عن طريق مهنة الإجهاض؛ وفي جريمة القتل القضائي لتيري شيافو (Terri Schiavo) كما أسماها نات هنتوف (Nat Hentoff) بذكاء[1]، وفي الضغوط المبذولة من أجل القتل الرحيم عمومًا؛ وفي العبث في أغلب الأحيان، بالجدال بين أتباع داروِن ودعاة "التصميم الذكي" الّذي ليس له آخِر؛ وفي حركة "زواج المثليّين" والثورة الجنسيّة عمومًا؛ وألف أمرٍ وأمرٍ إلى جانب ذٰلك كلّه.

وعساك تقول: "بالتأكيد أنت تمزح" يا سيّد فيزر! مع الاعتذار لريتشارد فاينمان (Richard Feynman)[2]. ويبدو أنّك مشغولٌ فعلًا بالحديث مع نفسك! ولٰكنّي لا أمزح على الإطلاق، فأنا أدرك جيّدًا أنّه قد يبدو من الغريب جدًّا ربط الجدل حول الإجهاض، مثلًا، بفكر فيلسوفٍ يوناني عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، أو بعض الأمور البذيئة الّتي قيلت عنه من قبل بيكون (Bacon) وهوبز (Hobbes) (مع أنّه ـ لو جاز لي القول ـ فإنّه لا علاقة لأولٰئك الذين قد يُرجِعون الحرب على العراق إلى الملاحظات الّتي وردت

---

(1) تيري شيافو مواطنة أميركيّة أصيبت بتلفٍ في الخلايا الدماغيّة، فحكمت عليها المحكمة ـ بطلبٍ من زوجها ـ بقتلها عن طريق منع الماء والغذاء عنها، فماتت بعد 13 يومًا من ذٰلك وهي في الحادية والأربعين من عمرها. (المترجم)

(2) ريتشارد فاينمان فيزيائي أميركي معروف، من مؤلّفاته: بالتأكيد أنت تمزح يا سيّد فاينمان. (المترجم)

في محاضرة ليو شتراوس (Leo Strauss)، باتّهام الآخرين بمطّ الأمور). وبطبيعة الحال، لا أدّعي أنّ أرسطو قد وضع على ظهر بغلته لاصقًا إعلانيًّا، أو قام بتوزيع شارات "بوش للرئاسة" في صالةٍ عامّةٍ، ولا أدّعي أنّه ربّما كان يتّفق شخصيًّا مع كلّ شيءٍ مطلقًا تمّ الدفاع عنه باسم نظامه الفلسفي، بل ما أقوله هو أنّ التطوّر المنطقي لأفكار أرسطو (وفي المقام الأوّل من قِبل مريديه من السكولائيّين في القرون الوسطى) هو الّذي قدّم الأساس الفكري الأقوى والأكثر منهجيّةً على الإطلاق للديانة والأخلاق الغربيّة التقليديّة، ومن ثمّ للعلم، والأخلاق، والسياسة، واللاهوت على وجه العموم. وقد كان ذٰلك السَحْب للخيط الأرسطي الأوّل، هو الّذي أدّى إلى تمزّق رداء الفكر الغربي الّذي لم يكن مترابطًا آنذاك، وهو التمزّق الّذي حطّم النظرة الدينيّة والأخلاقيّة العالميّة الّتي يحاول العلمانيّون رميها إلى بئس المصير، وحطّم أيّة معايير عقلانيّة وأخلاقيّة أيضًا، بل وعلى أساسه تمكّـن العلمانيّون من تبرير موقفهم بشأن ذٰلك كلّه. وسوف نرى كيف سيكون كلّ ذٰلك في الفصول القادمة، ولٰكن، وحتّى أستطيع الوفاء بالدين الكبير الّذي تعهّدتُ به للقارئ، دعوني أعد إلى ميتافيزيقيا أرسطو:

أ- الفعليّة والإمكانيّة: علينا أن نشرع في الكلام عن أرسطو من عند بارمنيدس. ولعلّك تتذكّر ما قاله عن التغيّر والحركة بأنّهما أمران مستحيلان، وأنّه إذا كانت الحواس تقول لنا خلاف ذٰلك، فإنّ ذٰلك يرجع إلى قصورها. ولعلّك تتذكّر أيضًا مدى جنون مثل هٰذا القول. ومع أنّ أرسطو ربما لم يعبّر عن الأمر بهذه الطريقة تمامًا، ولم يكن بالتأكيد ليأخذ أقوال برمنيدس على محمل الجد، إلّا أنّه بلا ريب قد تعامل بجديّة مع المبرّرات الّتي

قدّمها أمام قوله، واعتبرها مثيرةً للاهتمام بما يكفي لتستحقّ الردّ المفصّل عليها. ولٰكن، بما أنّه قد يبدو لعددٍ قليل من القرّاء عدم أهميّة الكلام عن مبرّرات بارمنيدس تلك، فإنّي لن أتجشّم عناء مناقشة جميع الأخطاء الّتي حدّدها أرسطو فيها (مع أنّها من الناحية الفلسفيّة مهمّةٌ ومثيرةٌ للاهتمام). بيد أنّ الأمر الأكثر صلةً باهتماماتنا هنا، هو كلام أرسطو الإيجابي عن إمكانيّة التغيّر في جميع الأحوال، بغضّ النظر عن حجج بارمنيدس.

فإنّ ما ادّعاه بارمنيدس، هو أنّه لا يمكن أن يأتي أيُّ شيءٍ ممّا ليس بشيء، ولٰكنّ ذٰلك ما ليس بشيء هو الأمر الوحيد الجديد المغاير للشيء، إذ إنّ الأمر الوحيد هناك غير ما يوجد فعلًا (أي الموجود بالفعل)، وهو غير الموجود أو ما ليس بشيء؛ وعلى هٰذا، لا شيء جديد يمكن أن يأتي إلى حيّز الوجود، فالتغيّر مستحيل. وجواب أرسطو هو أنّه رغم صحّة القول بأنّه لا يمكن لشيءٍ أن يأتي ممّا ليس بشيء، إلّا أنّه كان من الخطإ القول بأنّ غير الموجود، أو ما ليس بشيء هو الأمر الوحيد الّذي يبقى لنا لنفرضه كمصدرٍ للتغيّر. ولتوضيح هٰذا الأمر، دعونا نأخذ مثالًا على ذٰلك من حياتنا العمليّة، ونرى ما الّذي يمكننا قوله، مثلًا، عن كرةٍ مطّاطيّةٍ زرقاء. إذ في البين عدّة حالاتٍ موجودةٍ بالفعل لها، فهي صلبة، ومستديرة، وزرقاء، ومطّاطة، ويمكنك أن تقول بأنّ هٰذه الأمور عبارةٌ عن الحالات المختلفة الّتي "توجد بالفعل" للكرة)؛ وهناك حالاتٌ أخرى ليست لها بالفعل، مثل كونها مربّعةً وحمراء، وأنّها ليست كلبًا، أو بيوك سكايلارك، أو أشياء أخرى لا تُعدّ ولا تُحصى. وبما أنّ مربّعيّة الكرة، أو حمرتها، أو كلبيّتها، وما إلى ذٰلك، غير فعليّة لها، فهٰذا يعني أنّها أنواعٌ مختلفة "لما ليس بموجود". ولٰكن بالإضافة إلى تمييزنا لهٰذين الأمرين، أعني ما

هو بالفعل وما ليس بالفعل، يمكننا أن نميّز في الأمور، الّتي ليست بالفعل، أمورًا يمكن لها مع ذٰلك أن تصير للكرة بالفعل، مثل: صيرورتها حمراء (إذا صبغتها)، وليّنةً ولزجةً (إذا ذوّبتها)، ومجسّمًا لكرةٍ أرضيّةٍ مصغّرةٍ (إذا رسمت عليها قارّاتٍ صغيرةً)، وهٰكذا دواليك. وهٰذا يعني أنّ ما هو بالفعل للشيء وما ليس شيئًا بالفعل، ليسا هما فقط العاملين الوحيدين المرتبطين بالموضوع هنا، بل هناك أيضًا ما هو ممكنٌ أن يكون بالفعل للشيء.

ومن هنا، وخلافًا لبارمنيدس، فإنّ التمييز بين الفعليّة والإمكانيّة، هو المفتاح الرئيسي لفهم كيفيّة حدوث التغيّر. (إنّ المصطلحات الّتي نفضّل استخدامها ـ نحن التقليديّون ـ هي "الفعل" و"القوّة"، ولٰكنّني سأجعلكم في غنًى عن ذٰلك). فما يقوله بارمنيدس: هو أنّه إذا قلنا إنّ الكرة المطّاطيّة الصلبة، يمكن لها أن تصير ليّنةً ولزجةً، فإنّ اللين واللزوجة نفسيهما لا يمكن أن يكونا المسؤولين عن فعليّتهما وصيرورتهما موجودين للكرة، إذ هما غير موجودين بالفعل وليسا بشيء، وما ليس بموجود لا يمكن أن يكون مبدأً لأيّ شيءٍ أصلًا؛ ولذٰلك، لا يمكن للكرة أن تصبح لزجةً أبدًا؛ وبالتالي، وبغضّ النظر عمّا تُخبرنا به حواسّنا، ليس هناك أيّ نوعٍ ممكنٍ من التغيّر. ويردّ أرسطو قائلًا: حتّى لو كانت اللزوجة في حدّ ذاتها لا وجود لها حتّى الآن في الكرة، فإنّ إمكانيّة اللزوجة موجودةٌ فيها بالفعل، وفعليّة هٰذا الأمر، جنبًا إلى جنب مع بعض التأثيرات الخارجيّة الّتي تجعل ما هو ممكنٌ فعليًّا (كالحرارة مثلًا)، يكفي لبيان كيف يمكن للتغيّر أن يقع.

ولعلّك ترى هٰذا الأمر من أوضح الواضحات، وأنت على حقّ في ذٰلك. وقد

تسأل: لماذا نخوض فيه إذن؟ فإليك أحد الأسباب؛ إذ بمجرّد أن تقوم بهٰذا التمييز البسيط بين الفعليّة والإمكانيّة، فأنت في طريقك لترى أنّ هناك إلٰهًا، بل يجب أن يكون هناك إلٰهٌ. وقد توصّل أرسطو نفسه إلى هٰذا الاستنتاج، لأسبابٍ وضّحها بالتفصيل في أدلّته الشهيرة حول المحرِّك الّذي لا يتحرّك (أو كما يمكن أن نقول اليوم، المغيِّر الّذي لا يتغيّر). وسوف نناقش نسخة الأكويني لهٰذا الدليل في الفصل التالي.

ومع ذٰلك، هناك بعض الملاحظات الأخرى الّتي تجدر الإشارة إليها، نظرًا إلى أنّه رغم بساطة تعريف أرسطو، إلّا أنّه يبقى عرضةً لسوء الفهم. وأوّل ما تجدر الإشارة إليه هو أنّك قد تعتقد ـ على الأقل إذا كنت فيلسوفًا تحليليًّا معاصرًا ـ بأنّ كلَّ شيءٍ "ممكن" أن يكون لأيّ شيء تقريبًا، بحيث يفقد تعريف أرسطو أهمّيّته. إذ قد يُقال، مثلًا، من قِبل مثل هٰؤلاء الفلاسفة بأنّنا يمكن أن "نتصّور" "عالَمًا ممكنًا" يمكن للكرات المطّاطيّة فيه أن ترتدّ قافزةً من هنا إلى القمر، أو أنّها تتحرّك من تلقاء نفسها وتتبع الناس في جميع الأنحاء مهدّدةً إيّاهم، أو أيّ شيءٍ من هٰذا القبيل. إلّا أنّ الإمكان الّذي يعتقد به أرسطو لا علاقة له بذٰلك، فهو يتكلّم عمّا هو ممكنٌ بالنظر إلى الطبيعة الذاتيّة للشيء بالنحو الّذي هو عليه بالفعل، لا عمّا نقدر نحن على تصوّره وفرضه وفقًا لقدرتنا الذهنيّة، وننظر إليه كأمرٍ محتملٍ بعيدًا عن طبيعة الشيء؛ إذ بينما كان ذوبان الكرة المطّاطيّة أمرًا ممكنًا ومحتملًا بالنظر إلى ذات الكرة وطبيعتها، فإنّ قيام تلك الكرة من تلقاء نفسها بملاحقة الأشخاص حولها ليس ممكنًا ولا محتملًا على الإطلاق.

والأمر الثاني الّذي سبقت الإشارة إليه، هو أنّ المسألة لا تنتهي عند أرسطو بمجرّد ملاحظة أنّ قابليّات الشيء هي المفتاح لفهم كيف يمكن لشيءٍ ما أن يتغيّر، وذٰلك لأنّ فعليّة موجودٍ آخر مغايرٍ للشيء بحيث يكون مبدأً لفعليّة التغيّر، هو أيضًا أمرٌ ضروريٌّ لعمليّة التغيّر؛ فقابليّة الكرة للّزوجة مثلًا، هي مجرّد أمرٍ ممكن لا يمكنه تفعيل ذاته؛ بل يصير بالفعل بشيءٍ آخر فقط (مثل الحرارة). وإذا تأمّلنا في ما لو كان هناك أمرٌ ممكن يجعل نفسه فعليًّا، فسوف نجد أنّه لن يكون هناك أيّ طريقٍ لتوضيح السبب الّذي لأجله يفعل ذٰلك في وقتٍ ما ولا يفعله في وقتٍ آخر. فالكرة تذوب وتصبح لزجة عندما نقوم بتسخينها. فلماذا تصبح اللزوجة الممكنة فعليّةً في تلك اللحظة فقط؟ والجواب الواضح هو أنّ هناك حاجةً للحرارة لتفعيل ذٰلك، وحيث صارت الحرارة فعليّة صارت اللزوجة فعليّة. ولو كان إمكان اللزوجة كافيًا لتفعيلها فتكون فعليّة من تلقاء نفسها، فهٰذا يعني أنّها ستكون فعليّةً دائمًا، وذٰلك لأنّ إمكانها وقابليّة الكرة لها موجودةٌ بالفعل.

وعلى هٰذا، لا يمكن لأيّة إمكانيّةٍ وقابليّةٍ أن تؤدّي إلى تفعيل نفسها من تلقاء نفسها، وهٰذا يعني أنّ أيّ شيءٍ يتغيّر فإنّه يتطلّب شيئًا آخر يغيّره. وهٰذا صحيحٌ حتّى مع الحيوانات، الّتي تبدو للوهلة الأولى بأنّها تغيّر أنفسها؛ إذ إنّ ما يحصل دائمًا هو في الحقيقة مجرّد جزءٍ واحدٍ من هٰذا الحيوان يتغيّر بواسطة جزءٍ آخر. فالكلب "يحرّك نفسه" في أنحاء الغرفة، ولٰكن بمقدار ما يتفعّل من الحركة الممكنة في أرجل الكلب بواسطة انثناء عضلات الرِّجل فقط، وإمكانيّة انثنائها تتفعّل بواسطة تحفيز الخلايا العصبيّة الحركيّة، وإمكانيّة تحفيز الخلايا العصبيّة الحركيّة تتفعّل من قِبل خلايا عصبيّة أخرى، وهٰكذا دواليك. وبهٰذا

يكون لدينا مبدأ أرسطو الكلاسيكي: كلّ ما يتغيّر فإنّه يتغيّر بواسطة شيءٍ آخر، أو، في صيغته الأكثر تقليديّةً، كلّ ما يتحرّك، يتحرّك بواسطة شيءٍ آخر. (حينما يتحدّث أتباع أرسطو عن "الحركة"، فهم يقصدون "التغيّر" عمومًا، وليس مجرّد الحركة بمعنى الانتقال من مكانٍ إلى آخر، وهو ما يعنيه الناس بهٰذه الكلمة عادةً هٰذه الأيّام. وقد تسأل، "لماذا يستخدمون الكلمة بمثل هٰذه الطريقة الغريبة؟" إنّهم، في الواقع، لا يستخدمونها بطريقةٍ غريبةٍ، بل الاستخدام الأرسطي هو الاستخدام الأقدم؛ والاستخدام الأحدث هو بدعةٌ، ويؤدّي إلى جميع أنواع سوء الفهم من جانب الكتّاب المعاصرين عندما يتعاملون مع أفكار أرسطو وأدلّته. وسيأتي المزيد حول هٰذا الموضوع لاحقًا).

والأمر الثالث، هو أنّ كلًّا من الفعليّة والقابليّة، وإن كانتا مفهومتين بشكلٍ واضحٍ بالنسبة إلى بعضهما البعض، إلّا أنّهما متمايزتان أيضًا من جهةِ أنّ للفعليّةِ أولويّةً ميتافيزيقيّةً على القابليّة والإمكان. فالإمكان دائمًا إمكانٌ لنوعٍ معيّنٍ من الفعليّة؛ فاللزوجة الممكنة، مثلًا، هي مجرّد إمكانيّة أن يكون الشيء لزجًا بالفعل. وعلاوة على ذٰلك، فإنّ الإمكانيّة في حدّ ذاتها لا يمكن أن تكون لوحدها بالفعل، بل تكون ضمن ما هو فعليّ؛ وعلى هٰذا، لا يوجد شيءٌ لوحده بعنوان لزوجةٍ ممكنة، بل في شيءٍ فعليٍّ مثل كرةٍ مطاطيّةٍ حقيقيّةٍ فقط. ثمّ إنّه، ورغم تناقض القول بأنّ الشيء يكون موجودًا بالفعل كأمرٍ ممكنٍ بحت لا فعليّة له على الإطلاق، إلّا أنّه لا تناقض على الإطلاق في القول بأنّ الشيء يكون فعليًّا بحتًا، لا إمكان فيه على الإطلاق. (بل بالنسبة لأرسطو هناك ما هو كذٰلك، وهو الإلٰه؛ وسوف نتحدّث أكثر عن هٰذا لاحقًا). ومن هنا، عندما يكون علينا أن نفهم الفعليّة والإمكانيّة، فنحن بحاجةٍ إلى مقارنتهما مع

بعضهما البعض؛ ففي العالم الحقيقي خارج أذهاننا يمكن أن توجد الفعليّة بذاتها، في حين لا يمكن ذٰلك بالنسبة إلى الإمكانيّة. تقول الأطروحة الأولى من "الأطروحات التومائيّة (Thomistic Theses) الأربع والعشرين" الشهيرة ("التومائيّة" هي النظام الفلسفي المستمد من توما الأكويني، أعظم أتباع أرسطو): "إنّ القوّة والفعل يقسّمان كلّ ما هو موجود، بحيث إنّ أيّ موجودٍ إمّا أن يكون بالفعل فقط وعلى نحوٍ خالص، أو مُرَكّبًا من القوّة والفعل كمبادئ أساسيّة وجوهريّة له"[1]. (معلومة مفيدة: يمكنك دائمًا أن تتحدّث مع أحد التومائيّين على الشاطئ أو على الطريق السريع، لأنّك سوف ترى هٰذه الصيغة مطبوعةً إمّا على الـ "تي شيرت" الّذي يرتديه أو على مصدّ سيارته. وأنا آمل أن يكون هٰذا الكتاب بمثابة شعارٍ يسهم في بقائه حيًّا).

والأمر الرابع، هو أنّ مختلف الأمور الفعليّة والممكنة لشيءٍ ما، توجد له

---

(1) أعمال أرسطو الّتي تناسب موضوع النقاش المطروح هنا أكثر من غيرها، هي "الفيزياء" و"ما وراء الطبيعة" و"حول الروح". ويمكن الحصول على مقدّمات موجزة مفيدة حول فكر أرسطو من خلال مراجعة هٰذه الكتب:

1. Jonathan Barnes, *Aristotle: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2000) .
2. Timothy A. Robinson, *Aristotle in Outline* (Hackett, 1995).

وهناك كتابان آخران يشتملان على مقدّمات متعمّقة ورائعة حول الموضوع، وهما:

1. Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge University Press, 1988).
2. Christopher Shields, *Aristotle* (Routledge, 2007) .

أمّا كتاب "الجوهريّة الحقيقيّة" لمؤلّفه ديفيد أودربيرغ:

David Oderberg's *Real Essentialism* (Routledge, 2007)

فهو محاولة مهمّة ومعاصرة للدفاع عن الميتافيزيقيا الأرسطيّة.

على شكل طبقات وتشكّل سلسلةً من المراتب، كما سأبيّنه الآن في فقرةٍ مليئةٍ بالتمييزات التخصّصيّة الجافّة إلى حدٍّ ما، على أمل أن تعيروني صبركم قليلًا. فعلى سبيل المثال: بما أنّك إنسانٌ، فأنت حيوانٌ عاقلٌ؛ ولأنّك حيوانٌ عاقلٌ، فإنّ لديك القدرة أو القابليّة على الكلام؛ ولأنّ لديك هٰذه القدرة، فأنت تستخدمها في بعض الأحيان وتتكلّم. وامتلاكك للقدرة على الكلام بالفعل ينبع من كونك حيوانًا عاقلًا بالفعل؛ وهٰذه "فعليّة ثانويّة" متعلّقة بكونك حيوانًا عاقلًا، والتي هي "فعليّة أوّليّة أو أساسيّة". وممارستك الفعليّة لتلك القدرة في بعض المناسبات، هي بدورها "فعليّةٌ ثانويّةٌ" متعلّقةٌ بامتلاكك تلك القدرة، الّتي تكون "أوليّةً" على الأقل بالنسبة للممارسة الفعليّة لها. (لاحظ أنّك لا تزال تمتلك هٰذه القدرة حتّى عندما لا تمارسها، وذٰلك عندما تكون نائمًا، مثلًا، أو تتنافس في مسابقة حبس النفَس). وهناك فروقٌ مماثلة يمكن استخلاصها فيما يتعلّق بالإمكانيّة، فلنفترض أنّك لا تتكلّم اللغة الألمانيّة، ومع ذٰلك فأنت لديك إمكانيّة التحدّث بها، بمعنى أنّك قد تتعلّمها. فدعنا نسمّي هٰذا بـ "الإمكانيّة الأولى" للتحدّث بالألمانيّة. وحتّى عندما تتعلّمها بالفعل، فإنّك بالطبع لن تتحدّث بها في كلّ وقت، مع أنّك تستطيع التحدّث بها في أيّة لحظة إذا أردت، وبهٰذا تكون لديك الآن إمكانيّة التحدّث بالألمانيّة بمعنًى آخر. دعنا نسمّي هٰذا بـ "الإمكانيّة الثانية" للتحدّث بالألمانيّة؛ ثمّ إنّ اكتساب هٰذا النوع الثاني من إمكانيّة التحدّث بالألمانيّة ـ أي القدرة على التحدّث بها عند الإرادة ـ هو أيضًا نوعٌ من الفعليّة، بقدر ما لديك الآن بالفعل القدرة على التحدّث بها. وعلى هٰذا، تكون الإمكانيّة الثانية أيضًا نوعًا من الفعليّة الأوّليّة أو الأساسيّة؛ وعندما تمضي قدمًا

وتتحدّث الألمانيّة بالفعل، ممارسًا قدرتك الجديدة، فإنّ فعل التحدّث يكون كفعليّةٍ ثانويّةٍ بالنسبة إلى تلك الفعليّة الأوّليّة.

يمكنني أن أطرح المزيد من التمييزات ـ وأعلم أنّك تريدني أن أفعل ذٰلك ـ ولٰكنّ هٰذا يكفي لإيضاح هٰذه النقطة. (وكأنّي أسمع القارئ يتثاءب بمللٍ، بل أستطيع حتّى رؤية غشاوة عينيه. وربّما تتعجّب وتسأل "ما الفائدة من كلّ هٰذا الشجار؟" وأقول: ما لم تُطرح هٰذه التمييزات، فلن يمكنك أن تفهم بشكلٍ تامٍّ الجدلَ والمناقشاتِ حول الإجهاض والقتل الرحيم، من بين أشياء أخرى. ولٰكن لا تعتمد على كلامي؛ بل تابع القراءة).

ب ـ الصورة والمادّة: إذا كان بارمنيدس على خطإٍ في إنكاره لوجود التغيّر، فإنّ هيراقليطس كان أيضًا على خطإٍ في ادّعائه بأنّ التغيّر هو كلّ ما في الوجود. أمّا بالنسبة لأرسطو، فإنّ الرأي الصحيح هنا ـ كما في مواضع أخرى ـ هو في مكانٍ ما بين الآراء المتطرّفة. فقد يبدو أنّ أفلاطون قد رأى هٰذا بالفعل، ولٰكنّه في الواقع يعتنق الرأيين المتطرّفين في آنٍ واحد، وليس إنكارهما، إذ يقرّ لبارمنيدس بأنّ عالَم الحواس لا يتّفق مع الواقع بالمعنى الحرفي للكلمة، ولهيراقليطس بأنّه خالٍ من الثبات، وربّما يلطّف من الأخطاء إلى حدٍّ ما، لٰكنّه لا يلغيها. (والليبراليّة هي الأخرى شيءٌ من هٰذا القبيل: فهي تزعم تقديم حلٍّ وسط بين النزعة الفرديّة المتطرّفة والنزعة الجماعيّة المتطرّفة، ممّا يعطينا بالفعل توليفةً شيطانيّةً من الاثنتين، أي فُجورٌ منظّم بطريقةٍ بيروقراطيّة. والاتّجاه المحافظ، الّذي يرى الأسرة بدلًا من الفرد، أو المجتمع ككلّ، على أنّها الوحدة الاجتماعيّة الأساسيّة، هو "الطريق الثالث" الصحيح.

بيد أنّي أنحرف عن الموضوع، وأخشى أن تكون مقارنة الأفلاطونيّة مع الليبراليّة سببًا في تلوّث الأفلاطونيّة).

لقد أصرّ أرسطو ـ خلافًا لبارمنيدس، وهيراقليطس، وأفلاطون ـ على أنّ الحسّ السليم على حقّ في إثبات أنّ الأشياء المعتادة في حياتنا اليوميّة ـ كالطاولات، والكراسي، والصخور، والأشجار، والكلاب، والقطط، والناس ـ أشياء واقعيّةٌ وفقًا لمنظومته الفكريّة. وذهب مع هيراقليطس إلى أنّ هٰذه الأشياءِ الحقيقيّة تخضع للتغيّر؛ ومع بارمنيدس، إلى أنّ هٰذه الأشياء الحقيقيّة لا يمكن أن تتغيّر من تلقاء نفسها؛ ومع أفلاطون، إلى أنّ الصورة هي المفتاح لفهم كيف أنّ الشيء الثابت يشكّل الأساس لكلّ تغيّر. وفكرته الأساسيّة هي: أنّ الأشياء العاديّة في حياتنا تتركّب، لا محالة، ممّا هو ممكنٌ وممّا هو بالفعل، أي من قابليّة التغيّر وممّا يبقى ثابتًا خلال التغيّر. وعلى وجه الخصوص، هي مركّبةٌ بالضرورة من المادّة والصورة. فالكرة المطاطيّة الزرقاء مثلًا، تتكوّن من نوعٍ معيّن من المادّة وهو المطّاط، وصورة معيّنة وهي صورة شيءٍ أزرق، دائري، نطّاط. والمادّة في نفسها ليست الكرة؛ فالمطّاط أيضًا يمكن أن يأخذ شكل ممحاة، أو حاجز الباب، أو أيّ شيءٍ آخر. والصورة في حدّ ذاتها ليست الكرة عينها؛ إذ لا يمكنك أن تجعل الزُرقة أو الدائريّة أو حتّى النطّاطيّة تنطّ، لأنّها أشياء مجرّدةٌ لا غير، إنّما الصورة والمادّة معًا هما اللتان تشكّلان الكرة وليس شيئًا آخر. ومن هنا، كان لدينا مذهب أرسطو الشهير المسمّى بالـ "هايلومورفِزِم" (hylomorphism) أو (نظريّة المادّة والصورة، فالكلمة اليونانيّة "hyle" تعني "المادّة"، وكلمة "morphe" تعني "الصورة").

ثمّ إنّ بعض صور الشيء لا تكون دائمًا ضروريّة، فالكرة تبقى كرةً سواءً كانت زرقاء أم حمراء، ولٰكنّ الصور الأخرى ضروريّة. فلو تمّ تذويب الكرة، فإنّها ستفقد شكلها الدائري ونطّاطيّتها؛ ولهٰذا السبب بالذات، لن تَعُد كرةً على الإطلاق، بل مجرّد وحلٍ من مادّةٍ لزجة. فالخصائص الذاتيّة لشيءٍ ما، هي الّتي يسمّيها أتباع أرسطو بالصورة الجوهريّة ـ أي ما به يكون الموجود ذٰلك الموجود بعينه، أي جوهره. فكون الشيء مدوّرًا هو جزءٌ من الصورة الجوهريّة للكرة أو ذاتها؛ أمّا كونها زرقاء فليس كذٰلك. وكون الشيء حيوانًا عاقلًا (وفقًا لأتباع أرسطو) هو ذات الإنسان أو صورته الجوهريّة؛ وأمّا امتلاكه لبشرةٍ سوداء أو بيضاء فليس جزءًا من هٰذا الجوهر، لأنّ أيّ شخصٍ ما، يمكن أن يكون حيوانًا عاقلًا، وبالتالي إنسانًا، مهما كان لون بشرته. وكما هو الحال بالنسبة للأمور الفعليّة، فإنّ صور الشيء تترتّب على نحوٍ متسلسل؛ فهناك الصورة الجوهريّة أو ذات الشيء (مثل كونه حيوانًا عاقلًا بالنسبة إلى الإنسان)؛ وهناك خصائص مختلفة للشيء ليست جزءًا من ذاته، ولٰكنّها تترتّب بالضرورة من ذاته (مثل امتلاكه القدرة على الضحك، والذي يترتّب على كون الشيء حيوانًا عاقلًا)؛ وهناك ما يسمّى بخصوصيّات الشيء "العرضيّة"، أعني تلك الّتي قد يمتلكها أو يفتقدها، وقد يكسبها أو يخسرها، دون أن يؤثّر ذٰلك على جوهره (كالصَلَع مثلًا بالنسبة إلى الإنسان)[1].

---

(1) الأطروحات التومائية الأربع والعشرون هي قائمةٌ بتعريف المبادئ التومائيّة كما اقترحها مجمع الفاتيكان للدراسات المقدّسة في العام 1914، تحت إشراف البابا بيوس الخامس، وذٰلك بعد تشاورٍ مع عددٍ كبير من الفلاسفة التومائيّين. وللاطّلاع على مزيدٍ من البحث، راجع كتاب:

Garrigou-Lagrange, *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*.

المذكور في الفصل السابق من هٰذا الكتاب.

إنّ مسألة كون المادّة والصورة تشكّلان معًا ذات الكرة، هو جزءٌ ممّا أعنيه من خلال قولي "مركّبٌ بالضرورة"، إذ إنّ الموجود في العالم فعلًا هو الكرة نفسها، ولا توجد مادّة الكرة بمعزلٍ عن الكرة، على الأقل ليس في الوقت الّذي لا تزال الكرة نفسها موجودة. (وبطبيعة الحال، يمكنك أن تذيبها، ولٰكن في هٰذه الحالة، على الرغم من أنّ المادّة لا تزال موجودة، إلّا أنّ الكرة لن تكون موجودة؛ وعندئذٍ، مع فقدان المادّة لصورة الكرة، فإنّها ستتّخذ صورةً جديدةً ولا تعود مادّةً للكرة بالفعل). وكذا الحال بالنسبة إلى صورة الكرة، فهي لا توجد بنفسها، بل توجد فقط عندما يأخذ المطّاط تلك الصورة المحدّدة. وبناءً على ذٰلك، إذا لاحظنا الصورة والمادّة كأمرين منفصلين عن بعضهما، فإنّ ذٰلك لن يكون إلّا بالتجريد الذهنيّ، وبالتالي لا تكونان على هٰذا النحو إلّا في الذهن، أمّا خارجه فلا. ومع ذٰلك، فهما خصوصيّتان متغايرتان في الموجود، أي الكرة في مثالنا. فليست الصورة مادّة، ولا المادّة صورة. ورغم أنّ صورة الكرة ـ خلافًا لأفلاطون ـ لا توجد بالفعل بمعزلٍ عن المادّة؛ إلّا أنّ ذٰلك لا يجعلها ـ خلافًا للمذهب المادّي ـ "مجرّد جزءٍ من المادّة". فلا شيء هنا هو مجرّد جزءٍ من المادّة؛ إذ إنّ المادّة لا يمكن أن توجد بدون الصورة، والصورة (كونها المبدأ الّذي يفسّر البقاء والدوام) ليست شيئًا مادّيًا (في حين أنّ المادّة هي المبدأ الّذي يفسّر التغيّر)[1].

---

(1) وهٰذا التمييز بين جوهر الشيء والخصائص المتأتيّة من جوهره هو بالصدفة إحدى علائم التمييز بين فكرة أرسطو حول الجوهريّة (وهو الاعتقاد بأنّ جميع الأشياء لا بدّ أن يكون لها جوهر) وبين الجوهريّة المعاصرة في نسخها المتعدّدة الّتي تبنّاها فلاسفة من أمثال ساول كريبكه. انظر كتاب:
Shields, Aristotle, pp. 99–105 and Oderberg, Real Essentialism, Chapter 1.
لمزيدٍ من المعلومات حول هٰذا الفرق وفروق أخرى بين النظريّتين.

ما يعنيه الكلام المتقدّم هو أنّ كلًّا من الصورة والمادّة، بالنحو الّذي يفهمه أرسطو منهما، لا يمكن أن تُفهما إلّا من خلال علاقتهما ببعضهما البعض. فالصورة هي الّتي تحدّد المادّة، وتحديد المادّة يتمّ من خلال ملاحظة ما يمكن أن تتصوّره من الصور المختلفة. إنّ فهم الفرق بين الصورة والمادّة على أنّه فرقٌ بين خصائص شيءٍ ما بعينه مرتبطٌ بالاثنين كليهما، وهو الّذي يجعل الردّ على كلٍّ من بارمنيدس، وهيراقليطس، وأفلاطون معًا، أمرًا ممكنًا. فالكرة المطّاطيّة الزرقاء تبقى كرةً مطاطيّةً حتّى بعد صبغها باللون الأحمر، لأنّها ستبقى تحتفظ بصورة الكرة المطّاطيّة؛ وحتّى عندما تخرج الكرة من الوجود وتصبح وحلًا من مادّةٍ لزجة، نتيجةً للذوبان، فإنّ المطّاط نفسه يبقى خلال عمليّة التغيّر هٰذه. وعلى هٰذا، فإنّ الثبات ممكن، على الرغم ممّا يقوله هيراقليطس. وكون الكرة مكوّنة من مادّة، هو أيضًا يجعل من الممكن لها أن تتغيّر، خلافًا لبارمنيدس. وكون الصورة مجرّد جزءٍ خاصٍّ من المادّة، يُظهر أنّ أفلاطون على خطإٍ في اعتقاده بأنّ الصور عمومًا موجودةٌ بشكلٍ مستقلٍّ تمامًا عن العالم المادّيّ.

إنّ العلاقة المتبادلة بين الصورة والمادّة توازي العلاقة المتبادلة بين الفعليّة والإمكانيّة، ولٰكن، وعلى الرغم من صلتهما الوثيقة ببعضهما البعض، إلّا أنّهما ليسا أمرًا واحدًا بعينه، إذ إنّ الأخير أعمّ من الأوّل؛ ففي حين أنّ امتلاك شيءٍ ما لصورةٍ معيّنةٍ، يعني دائمًا أنّ ذٰلك الشيء موجودٌ بالفعل (وليس مجرّد موجودٍ ممكنٍ)، بيد أنّ كون الشيء موجودًا بالفعل لا يعني دائمًا أنّ له صورةً معيّنة؛ وهناك ـ وفقًا لأرسطو كما عرفت ـ موجودٌ من هٰذا القبيل، أي: موجودٌ فعلي على نحوٍ محض (وهو الإلٰه)، ومثل هٰذا الموجود ليس

له صورةٌ بالمعنى نفسه الّذي ينطبق على سائر الموجودات. (أعلم أنّكم قد عرفتم ذٰلك، ولٰكنّنا سنتحدّث عنه أكثر لاحقًا). وعلاوةً على ذٰلك، عندما يكون للموجود مادّة، فذٰلك يعني أنّ له إمكانيّاتٍ لأنواعٍ مختلفةٍ من الصور، إلّا أنّ امتلاك الشيء ممكنًا، لا يعني بالضرورة أنّه مادّةٌ، إذ يمكن أن يكون هناك شيءٌ غير مادّي ومع ذٰلك يكون ممكنًا، بحيث يصير موجودًا بالفعل في مرحلةٍ ما من الزمن، أو ينتقل من كونه موجودًا بالإمكان إلى كونه موجودًا بالفعل.

ولٰكن أيّ شيءٍ هٰذا؟ حسنًا، في الحقيقة، إنّه الصورة؛ على الرغم من رفض أرسطو لمذهب أفلاطون. وهٰذا يقودنا إلى تشابهٍ آخر للتمييز بين المادّة والصورة، مع التمييز بين ما بالفعل وما بالقوّة والإمكان، ومرّةً أخرى (آسفٌ على زيادة تعقيد المسألة). فالصورة والمادّة، مثل الفعليّة والإمكانيّة، وإن كانتا مرتبطتين معًا، إلّا أنّ ارتباطهما ببعضهما ليس بالنحو عينه من جهتهما؛ فعلى الرغم من أنّنا نفهم الفعل والقوّة بدلالة أحدهما على الآخر، إلّا أنّ الفعليّة، من الناحية الميتافيزيقيّة، مقدَّمةٌ على الإمكانيّة. ومع أنّنا نفهم الصورة والمادّة بدلالة أحدهما على الآخر، إلّا أنّ الصورة، من الناحية الميتافيزيقيّة، متقدّمةٌ على المادّة. وبكلّ تأكيد، عندما نأخذ شيئًا مادّيًّا محضًا كالكرة مثلًا، فإنّ صورتها لا يمكن أن توجَد بمعزلٍ عن مادّتها أبدًا، وكما قلنا سابقًا، فإنّ المادّة أيضًا لا يمكن أن توجَد بمعزلٍ عن صورتها أبدًا. ولٰكن يمكن أيضًا أن يكون هناك شيءٌ من هٰذا القبيل وهو كائنٌ غير مادّي ـ يلمّح أرسطو هنا إلى أنّ (جزءًا من) الروح البشريّة قد يكون مثالًا على هٰذا ـ ومثل كلّ شيءٍ آخر، سوف يكون لمثل هٰذا الشيء صورةٌ أيضًا. وبالتالي فإنّه من الممكن، على الأقل من حيث المبدأ وفي بعض الحالات، أن توجَد الصور من

دون مادّةٍ. ومثل هٰذه الصور تكون أشياء خاصّةً غير مادّيّةٍ، رغم أنّها، مع ذٰلك، ليست مجرّد كلّيّاتٍ غير متشخّصة؛ وهٰذا يعني أنّ نظريّة أرسطو تختلف عن رأي أفلاطون[1] القاضي بأنّ الصور هي جواهر مجرّدة كلّيّة "تتشارك" فيها الأشياء المادّيّة المختلفة، ناهيك عن الفكرة القائلة بأنّ الصور عمومًا توجَد بمعزلٍ عن العالم المادّي[2]. (وأرسطو نفسه يلمّح إلى كلّ هٰذا؛ وقد تُرك رأيه لأتباعه في القرون الوسطى لتطويره بالتفصيل، كما سنرى).

وبما أنّ أرسطو يرفض آراء أفلاطون هٰذه، فغالبًا ما يُشار إلى طريقته باسم "المذهب الواقعي المعتدل"، مقابل "المذهب الواقعي المتطرّف" الّذي يتبنّاه أفلاطون، وغالبًا ما يوسَم الأوّل بالأرسطي والثاني بالأفلاطوني. ولٰكن قد نسأل فيما يخصّ أرسطو بأنّه طالما كان مستعدًّا للتسليم بأنّ هناك بعض الصور، على الأقلّ، يمكن أن توجَد من دون مادّة، فلماذا يرفض رأي أفلاطون إذن؟ إنّ أحد الأسباب وراء ذٰلك هو تعامل أفلاطون مع الصورة على أنّها شيءٌ كلّيٌّ ـ أي أنّها تتمثّل في أشياء كثيرةٍ ـ ولٰكنّها أيضًا توجَد بشكلٍ مستقل ككائنٍ في حدّ ذاته؛ ويبدو أنّ هٰذا يؤدّي إلى العديد من المفارقات.

---

(1) إنّ الفرق الأساس بين أفلاطون وأرسطو يكمن في كون أفلاطون يؤمن بإمكانيّة وجود كلّيّاتٍ لا يمكن تمثيلها خارج العقل، ولٰكنّ أرسطو يرفض هٰذه الفكرة تمامًا. وهٰذا النوع من الصور الفاقدة للمادّة نصطلح عليها في هٰذا الكتاب "الكلّيّات القابلة للتمثيل".

(2) لاحظ قولنا إنّ كرةً ما يمكن أن نحلّلها إلى صورةٍ ومادّة، يختلف عن قولنا إنّ الكرة ذاتها يمكن أن نختزلها إلى صورةٍ ومادّة؛ وذٰلك لأنّ الصورة والمادّة لا يمكن أن نفهمهما دون تصوّر الكرة ككلّ متشكّلة بهما. ومن هنا، فإنّ الرؤية الأرسطيّة تندرج ضمن النظرة الوحدويّة للكلّ ككلّ، بدل النظرة الاختزاليّة للكلّ في أجزائه.

فلنأخذ صورة الإنسان على سبيل المثال، فأفراد الإنسان هم أناسٌ لأنّهم يشتركون في هٰذه الصورة فقط، كما يقول أفلاطون. ولٰكن إذا كانت صورة الإنسان في حدّ ذاتها نوعًا من مادّةٍ أو شيءٍ ما، ألا يترتّب على ذٰلك وجوب أن تكون هناك صورةٌ أخرى تشترك في صورة الإنسان، وبالرجوع إليها تُعدّ تلك الصورة صورةَ الإنسان على وجه التحديد؟ ألا يجب علينا أن نفترض صورةً عُليا للإنسان (الإنسان الخارق)، فوق صورة الإنسان، والتي يشترك فيها أفراد الإنسان وصورة الإنسان نفسها؟ ألا يتعيّن علينا أن نفترض صورةً أعلى من الصورة العُليا للإنسان فوق الخارق (سوبر ـ سوبر) تكون فوق "الصورة العُليا"، والتي تشترك فيها صورة الإنسان، والصورة العُليا، وأفراد الإنسان؟ يبدو أنّنا دخلنا في سخفٍ وتسلسلٍ لا نهاية له.

لقد أُثير هٰذا الاعتراض المعروف باسم برهان "الإنسان الثالث" من قِبل أفلاطون نفسه، وقد جرى الخوض فيه على مدى آلاف السنين دون الوصول إلى نتيجةٍ مُقنِعة أو حاسمة. وهناك جدلٌ أقوى يمكن بيانه على الشكل التالي: لنفترض إحدى الكلّيّات كـ "الحيوانيّة" مثلًا (أي خصوصيّة كون الشيء حيوانًا)، وكلّ فردٍ من الحيوان إمّا عاقلٌ (كبني البشر) أو غير عاقل (كما هي الحيوانات الأخرى). ولٰكن ماذا عن الحيوانيّة نفسها، هل تُعدّ من الكلّيّات؟ فإن كانت كلّيّةً، فهٰذا يعني أنّه ينبغي تطبيقها على كلٍّ من الحيوانات العاقلة وغير العاقلة، ولٰكنّها في حدّ ذاتها لا يمكن أن تشتمل على كلٍّ من العقلانيّة وغير العقلانيّة؛ لأنّ هٰذا تناقض؛ وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ طبيعتها لا تستلزم العقلانيّة ولا غير العقلانيّة، ولٰكن لا يوجَد هناك جوهرٌ أو شيءٌ حقيقيٌّ يمكن ألّا يكون عاقلًا ولا غير عاقل؛ فأيّ شيءٍ موجود لا بدّ أن يكون إمّا

عاقلًا أو غير عاقلٍ. ومن هنا، لا يمكن القول عن الحيوانيّة بأنّها توجد كجوهرٍ أو شيءٍ في حدّ ذاتها؛ أي لا يمكن القول بأنّها صورةٌ أفلاطونيّة.

ومن هنا، نسأل: كيف توجد إذن؟ والجواب أنّها في العالم الحقيقي المستقلّ عن الذهن، توجد في الحيوانات الحقيقيّة فقط، وترتبط ارتباطًا لا انفصام له دائمًا إمّا بالعقلانيّة أو غير العقلانيّة. فهناك حيوانيّة في سقراط، ولٰكنّها هنا ترتبط بلا انفصام بعقلانيّته، وعلى وجه التحديد بإنسانيّته. وهناك حيوانيّةٌ في [الكلب] فيدو، ولٰكنّها توجد مرتبطةً بلا انفصام مع غير العقلانيّة، وعلى وجه التحديد مع الكلبيّة. والحيوانيّة الّتي تُعتبر مجرّدةً من هٰذه الأشياء، لا تكون على هٰذا النحو إلّا في الذهن وحسب. والحواسّ تلاحظ هٰذا الإنسان أو ذاك الإنسان كفرد، وهٰذا الكلب أو ذاك الكلب كفرد؛ والعقل يجرّد الخصوصيّات المميِّزة لكلّ واحدٍ وينظر إلى الحيوانيّة بمعزلٍ عن الأشياء الأخرى، على أنّها كلّيّةٌ، وهٰذا ليس مذهب الاسمانيّة؛ لأنّه يرى وجود الكلّيّات، كما أنّه ليس مذهب المفهوميّة، إذ مع أنّه يرى أنّ الكلّيّات إنّما يتمّ تجرّدها عن الخصائص الأخرى في الذهن فقط، إلّا أنّه يرى أيضًا أنّها موجودةٌ في نفسها ضمن الأشياء خارج الذهن (وإن كانت مرتبطةً دائمًا بخصوصيّاتٍ أخرى)، وأنّ الكلّيّات المجرّدة الموجودة في الذهن مستمدّةٌ من تجاربنا الحسّيّة عن تلك الأشياء الموجودة بالفعل في نفسها، وليست مجرّد أفعالٍ ذهنيّةٍ على نحوٍ مطلق. وهٰكذا، يكون قد تمّ الدفاع عن المذهب الواقعيّ، ولٰكن بطريقةٍ رصينةٍ وعمليّةٍ أكثر ممّا تتيحه الأفلاطونيّة. وبعد، نحن أيضًا يمكن أن تكون لنا كعكتنا ونأكلها: فهناك جواهر، وطبائع، أو صور عينيّة للأشياء، كما يقول أفلاطون؛ إلّا أنّ معرفتنا بها تُستمدّ من الحواس، فهي متجذّرةٌ في

الأشياء المعتادة في حياتنا، كما نُدرك ذٰلك بالحسّ السليم.

ج- العلل الأربع: يا للعجب! حسنًا، أنا أعلم أنّك في حاجةٍ إلى استراحة. استبدل الـ "جولت كولا" بأحد أنواع الـ "مارتيني". (أنا فعلت، إذ يستحقّ ذٰلك.) مجموعةٌ أخرى من الأفكار، ومن ثمّ سنكون قد انتهينا من أرسطو وسنتركه لفترةٍ من الوقت؛ وأعتقد أنّك سوف تكتشف بنفسك أنّ الأفكار هنا على الأقل أكثر تماسكًا. كما أنّها قد تكون الأهمّ من بين جميع المفاهيم الفلسفيّة الّتي نظرنا فيها حتّى الآن، إذ لو كنت لا تفهم العلل الأربع عند أرسطو، فأنا أجرؤ على القول بأنّك لا تفهم أيّ شيءٍ على الإطلاق. ومع ذٰلك، فجميعنا يعرف العلل الأربع الّتي ذكرها أرسطو، ولو بالنحو الأوّلي الفطري؛ فأنت لا تحتاج إلى شهادة دكتوراه لتفهمها؛ بل المحتمل كثيرًا في هٰذه الأيام - وكما هو الحال في العديد من المجالات الأخرى - أن تكون شهادة الدكتوراه عائقًا أمام الفهم. وما نحتاجه هنا، هو مجرّد وصفٍ منهجيٍّ واضحٍ لأمرٍ نعرفه جميعًا على نحوٍ أوّلي وفطري، بالنحو الّذي يجنبّنا بعض الأخطاء الفلسفيّة الحديثة والعميقة المنتشرة بشكلٍ واسع، والتي سنقوم بمناقشتها في فصولٍ لاحقة؛ وأرسطو يعطينا كلا الأمرين معًا.

فلنعد إذن إلى الكرة المطّاطيّة؛ وافترض معي أنّك لم ترَ أيّ واحدةٍ منها من قبل؛ فتسأل ما هي؟ ويمكنك، بإجراء تفحّصٍ سريع، أن تكتشف أنّها مصنوعةٌ من المطّاط، وأنّها مدوّرة، متماسكة بشكلٍ منتظم، ونطّاطة. ومع ذٰلك، تجد أنّ معرفتك بهٰذه الأمور عنها لا تمثّل كلّ ما تجد أنّك بحاجةٍ لمعرفته عنها، حتّى تعتبر نفسك عارفًا بها على نحوٍ تام؛ ولذٰلك تسأل أيضًا:

"من أين يأتي هٰذا الشيء؟"، وإذا لم يكن الأمر واضحًا بالفعل، فإنّ رؤية هٰذه الكلمات المطبوعة عليها مثل "شركة أكمي للكرات، صُنع في الولايات المتّحدة الأميركيّة" ستخبرك بأنّها ليست كائنًا طبيعيًّا، بل مصنوعةً في مصنعٍ في مكانٍ ما. ولٰكن مع ذٰلك، ستجد أنّ هناك سؤالًا آخر بَقِيَ لديك، بل في الواقع أهمّ سؤال، وهو: "لأيّ شيءٍ تُستخدم؟"، والجواب على هٰذا، بالطبع، سيكون بأنّها لعبةُ أطفال تهدف إلى التسلية.

والآن، ها أنت أصبحت تعلم بالعلل الأربع الّتي عند أرسطو. الأولى هي ما يُطلق عليها تقليديًا بالعلّة المادّية (material cause) أو المواد الأساسيّة الّتي يُصنع منها شيءٌ ما، وهي في مثالنا هنا المطّاط. ثمّ لدينا العلّة الصورية (formal cause)، وهي الصورة، أو البنية، أو التصميم الّذي تعرّضت له المادّة، وهي في مثالنا تشمل صفاتٍ مثل الكرويّة، والتماسك، والنطّاطيّة؛ ويمكنك أن ترى بوضوح أنّ كلًّا من العلّة المادّيّة والعلّة الصوريّة لشيءٍ ما، ليست سوى المادّة والصورة، وهي تُعتبر المكوّنات الّتي تشرح لنا معرفتها عن الشيء ما هو في نفسه. وبعد ذٰلك لدينا العلّة الفاعليّة (efficient cause)، وهي ما يجلب شيئًا ما موجودًا بالفعل، أو بشكلٍ تخصّصيٍّ وأعمّ، هي ما يجعل إمكانيّةً ما فعليّةً في شيءٍ ما؛ وفي هٰذا المثال، سيكون ذٰلك عبارةً عن أفعال العمّال أو الآلات في المصنع الّذي صُنعت فيه الكرة، حيث صاغوا المطّاط ليصير كرة. وأخيرًا، لدينا العلّة الغائيّة (final cause)، الّتي هي الغاية، أو الهدف، أو الغرض من ذٰلك الشيء، وهي في مثالنا هٰذا توفير التسلية للطفل. ومن هنا، إذا جمعنا هٰذه العلل معًا، نكون قد حصلنا على التعريف الكامل للشيء. وهٰذا لا يعني أن لن يكون هناك المزيد من الأسئلة الأخرى عن الكرة

كمثالٍ هنا؛ فربّما تسأل: "من أين يأتي المطّاط؟" أو "كيف صاغوه بهٰذه الصورة المتقنة؟" أو "مَن الّذي صنع المصنع ولماذا؟" بيد أنّ جميع الإجابات الّتي ستحصل عليها ستكون، لا محالة، مجرّد أمثلةٍ أخرى عن العلل المادّيّة، والصوريّة، والفاعليّة، والغائيّة.

لا شكّ أنّ العلل الأربع عامّةٌ تمامًا، وتُطبَّق في جميع أنحاء العالم الطبيعيّ وليس على إبداعات الإنسان فقط. فلنأخذ عضوًا بدنيًّا كالقلب مثلًا. فمن أجل أنْ تفهم ما هو، عليك أن تعرف علّته المادّيّة، أي أنّه مصنوعٌ من نسيجٍ عضليٍّ من نوعٍ معيّنٍ. ولٰكن هناك الكثير من العضلات في الجسم، وليست جميعها قلوبًا؛ لذا عليك أن تعرف أكثر من ذٰلك. وبالتالي أنت بحاجةٍ أيضًا إلى معرفة العلّة الصوريّة لها، أي معرفة أمورٍ مثل كون الأنسجة العضليّة منظّمةً في الأذينين، والبطينين، وما شابه ذٰلك. ثمّ هناك العلّة الفاعليّة، وهي، في هٰذا المثال، ستكون العمليّات البايولوجيّة الّتي تحدّد أنّ بعض الخلايا الجنينيّة ستشكّل قلبًا وليس كُليةً أو دماغًا مثلًا. وأخيرًا، والأكثر أهميّةً من الجميع، هناك العلّة الغائيّة، وهي أنّه يؤدّي وظيفة ضخّ الدم.

ومن هنا، وكما قلت، فنحن جميعًا نعرف العلل الأربع ضمنيًّا وإن لم نعرفها بالاسم. ومع ذٰلك، هناك المزيد ممّا يجب قوله، بما في ذٰلك بعض التعقيدات ذات الطبيعة الفلسفيّة الّتي لا مفرّ منها، ـ فقد كنت تعلم أنّها آتيةٌ لا محالة ـ فهي ترتبط باثنتين من الملاحظات الّتي سبقت الإشارة إليها؛ أعني أوّلًا، الحاجة لوصفٍ واضحٍ ومنهجي للعلل الأربع، الّذي يوسّع من المعرفة الفطريّة الّتي لدينا من خلال الكشف عن طبيعة هٰذه العلل،

وعلاقاتها المتبادلة، وآثارها؛ وثانيًا، الحاجة إلى الردّ على تلك الأخطاء الّتي تخيّم على المفكّرين المعاصرين في فهمهم لمذهب أرسطو. والآن، لن أتناول سوى بعض الملاحظات السريعة حول هٰذه الأمور، لأنّنا سنعيد النظر في العلل الأربع مرارًا وتكرارًا خلال الفصول القليلة القادمة، مستخلصين بالتدريج نتائجها العميقة والمتنوّعة، وداحضين سوء الفهم والاعتراضات المختلفة كلّما ظهرت، وأخيرًا الدفاع عن مذهب أرسطو بصورةٍ تامّة، وبالتالي عن الآثار الّتي تترتّب عليها أيضًا في الفصل السادس.

وهنا، تنبغي الإشارةُ أوّلًا إلى أنّه عندما يفهم أرسطو العلل المادّية والصوريّة لشيءٍ ما، فإنّها تعني له أكثر بكثير من الحقيقة الواضحة بأنّ الأشياء المألوفة عندنا في حياتنا اليوميّة تتكوّن من أشياء معيّنة أو أخرى، قد تمّ تنظيمها بطريقةٍ خاصّة. بل إنّ مشروع أرسطو الميتافيزيقي، حسبما أطلقنا عليه سابقًا ـ أي المذهب الواقعي المعتدل، ونظريّة المادّة المصوّرة (hylomorphism) والكرة الكاملة من الشمع ـ متضمّنٌ لذٰلك تمامًا. فالعلّة الصوريّة لشيءٍ ما، على المستوى الأعمق، هي صورته الجوهريّة أو ماهيّته؛ وعلّته المادّيّة تستلزم أن يكون واجدًا بالفعل لبعض الخصوصيّات الممكنة ومفتقرًا إلى أخرى؛ وعلّته الصوريّة، كونها تمثّل صورته الجوهريّة أو ماهيّته، تتشارك فيها أشياء أخرى تُعرف من قِبل العقل عن طريق الاستخلاص من التجربة؛ وهٰكذا دواليك. ومن المؤكّد أنّ هٰذه الدقائق الفلسفيّة المتنوّعة مبنيةٌ على الحسّ السليم (الفطرة) ولا تتناقض معه، لٰكنّها تذهب إلى أبعد منه بشكلٍ كبيرٍ.

ثمّ إنّه غالبًا ما يُقال عن فكرة أرسطو حول العلّة الفاعليّة ـ وهي الّتي تجعل الموجود بالقوّة موجودًا بالفعل ـ بأنّها أساسٌ من أسس موقفه الّذي انتقل إلى الفلسفة الحديثة دون أيّ تغييرٍ في الأغلب. (وأخيرًا نال الولد الكبير شيئًا من الحقّ كما ترى). بيدَ أنّ مبالغةً كهٰذه، هي بلا شك وفي أحسن الأحوال، مجرّد تضليلٍ كبير، بل هي مبالغةٌ مضلِّلة إلى الحدّ الّذي تضطرّني إلى القول بأنّها كذبٌ وباطلٌ؛ وهي بالتأكيد ليست مدحًا لأرسطو، وذٰلك نظرًا لكيفيّة وقوعُ نظريّة العلّة والمعلول ـ مع عمقها وإشكاليّتها الواضحة ـ في أيدي فلاسفة العصر الحديث غير الأمينة؛ وذٰلك لأنّه كما كانت العلّيّتان المادّية والصوريّة متشابكتين إلى حدٍّ بعيدٍ في بيان أرسطو، فكذٰلك الحال تمامًا بالنسبة إلى العلّيّتين الفاعليّة والغائيّة. وأنت ببساطةٍ لا يمكنك أن تفهم بشكلٍ صحيحٍ الواحدة بمعزلٍ عن الأخرى؛ ففي الواقع، لا يمكن أن يكون هناك عللٌ فاعليّة بدون عللٍ غائيّة. ولأجل هٰذا السبب بالتحديد، شكّلت مسألة العلّيّة معضلةً كبيرةً عند المفكّرين في العصر الحديث. فمن المعروف أنّهم يُنكرون أن يكون هناك أيّ عللٍ غائيّةٍ على الإطلاق رغم وضوحها الشديد. (وهٰذا ما يضطرّ المرء إلى مقارنةِ مثل هٰذه الوقاحة مع وقاحة بارمنيدس، إلّا أنّ هٰذا سيكون إهانةً لبارمنيدس). وقد قادهم هٰذا إلى جميع أنواع الأحكام المتناقضة والمتقابلة، والتي صارت أكثر غرابةً واستعصاءً مع مضيّ القرون. غير أنّهم حتّى الآن، ومع هٰذا النوع من الثقة العالية الّتي تسير جنبًا إلى جنب مع الجنون، أو على الأقل الحماقة الّتي لا يمكن تقويمها، لا زالوا يرفضون حتّى النظر في احتمال أن يكون أرسطو، من الأساس، على حقٍّ بشأن العلل الغائيّة. لٰكنّني مع ذٰلك، سأتخطّى هٰذه النقطة الآن؛ إذ سوف

نعود إليها في الوقت المناسب؛ ويكفيك الآن أن تعيَ بأنّه ليس من السهل بتاتًا العثور على فكرة أرسطو حول العلّيّة من خلال كتابات أيّ فيلسوفٍ على الطريقة الحديثة.

والإشارة الثانية الّتي لا بدّ منها هنا، هي أنّ أرسطو سوف يصاب بالدهشة تجاه النزعة الحديثة في التعامل مع العلّة والمعلول على أنّهما في الأساس علاقةٌ بين الأحداث المرتّبة زمانيًّا؛ حيث يتمّ عادةً عرض المسألة بالشكل التالي: فلنفرض، أوّلًا، أنّنا رمينا حجرًا تجاه النافذة، فهٰذا حدثٌ واحدٌ؛ ولنفرض ثانيًا، أنّ النافذة قد انكسرت، فهٰذا حدثٌ آخر. ومن الواضح، أنّ الحدث الأوّل جاء قبل الحدث الثاني. ومن الواضح أيضًا أنّ بإمكاننا القول (أو نكون على يقين) بأنّ الحدث الأوّل سبّبَ الحدث الثاني. ولٰكن عساك تقول: ما الّذي يلزم بتفسير الأمر على هٰذا النحو؟ فالكثير من الأحداث لا تسبّبها الأحداث الّتي تأتي هي بعدها؛ فلماذا علينا، إذن، أن نعتقد بأنّ الأمور في هٰذه الحالة قد سارت على نحوٍ مختلف؟ إذ حتّى في هٰذا المثال "يمكن تصوّر" وقوع الحدث الأوّل دون أن يقع الثاني؛ ومن الممكن من الناحية الفرضيّة، أن يعقب رمي الحجر تلاشيه في الهواء واختفاؤه، أو تحوّله إلى أرنبٍ أو قطعة شكولاتة. وإذا أردنا أن نعبّر بنحوٍ منطقي، فنقول بأنّ الأحداث مجرّد أمورٍ "مستقلّة ومنفصلة"، دون وجود أيّ "علاقةٍ ضروريّة" بينها. ربّما يكون اعتيادنا على رؤيتها "مترابطةً باستمرار" في حياتنا اليوميّة هو الّذي قادنا إلى الاعتقاد بوجود مثل هٰذا الاتصال. بل ربّما تكون الضرورة في أذهاننا وليس في العالم الخارجيّ؛ أي أنّه ربّما لا يكون هناك بالفعل أيّ ارتباطٍ على الإطلاق بين الحجر الّذي تمّ رميه، وبين تكسّر زجاج النافذة، بل ليس ذٰلك إلّا نتيجةً

للطريقة الّتي اتّفق لأذهاننا أن انتظمت عليها وجعلتنا نعتقد بأنّ الأمر كذٰلك في نفسه. وربّما تكون "العلّة والمعلول" مجرّد مسألة ارتباطات منتظمة أو "مقنّنة" بين الأحداث، ولا بدّ للعلم التجريبي أن يسعفنا باكتشاف هٰذه الارتباطات. أو ربما وربما....

من المحتمل أن يكون ردّ فعل أرسطو على كلّ هٰذا، مثل ردّ فعل رجل الكهف في واحدٍ من تلك الإعلانات التجاريّة لشركة التأمين الحكوميّة الأميركيّة على السيارات: "نعم لديّ ردٌّ... أوه، ماذا؟!"[1].

وكيفما كان، فإنّ هٰذه الطريقة الّتي سقناها للتوّ في عرض " مشكلة العلّة والمعلول، بل حتّى بعض العبارات المستخدمة فيها، مَدينةٌ بالكثير للفيلسوف الإسكتلندي ديفد هيوم (1711-1776) (David Hume) ـ ولا حاجة لذكر كيف أنّه اعتُبر بطلًا كبيرًا عند "الملحدين الجدد" والعلمانيّين بشكلٍ عام ـ ومنذ ذٰلك الحين، والفلاسفة انطلقت أساريرهم نشوةً لـ "اكتشافه" هٰذه "المسألة". ولا شكّ أنّهم نظروا إلى ذٰلك على أنّه يتخطّى كلّ شيءٍ يمكن لأرسطو أن يقوله.

مع ذٰلك، وبالاقتباس ممّا قاله لويد بنتسن (Lloyd Bentsen): لقد قرأت أرسطو؛ وهو بطلٌ عندي؛ وبالنسبة لك يا سيّد هيوم، سيّدي المحترم، فأنت لست أرسطو. في الواقع إنّ معضلة هيوم "المهمّة" كما يُفترض، وكما

---

(1) سلسلة من الإعلانات التلفزيونيّة لإحدى شركات التأمين الأميركيّة ذات العلامة التجاريّة GEICO، تمّ بثّها في العام 2004، وتضم رجال الكهوف الذين يشبهون النياندرتال ولٰكن في بيئةٍ حديثة. (المترجم)

سنرى، ليست سوى واحدةٍ من "المشاكل" "التقليديّة" الكثيرة في الفلسفة الّتي لم تنشأ إلّا منذ ذٰلك الحين، لا لسببٍ إلّا التخلّي عن مذهب أرسطو. في الحقيقة، إنّ ما فعلوه لم يكن تقدّمًا، بل تدهورًا شديدًا في الفهم الفلسفيّ؛ بل إنّهم ـ وخلافًا لنظرتهم تجاه أنفسهم وفقًا لما قدّمه لهم باعتهم المتجوّلون ـ لم يُظهروا من خلال ذٰلك إلّا مدى الانحطاط المريع في ممارستهم التحليليّة والاستدلاليّة بعيدًا عن الدقّة والإتقان.

ومع ذٰلك، فلنفرض أنّك سألت عمّك (أو أيًّا كان) ما الّذي تسبّب في كسر زجاج النافذة؟ فإنّه ـ إن لم يكن فيلسوفًا ـ سيجيبك بأنّ "الحجر فعل ذٰلك"، الحجر، وليس "واقعة رمي الحجر". وبعبارةٍ أخرى، وبالنسبة للحسّ العامّ فإنّ الأشياء هي الّتي تسبّب وليس الوقائع. وسيوافق أرسطو على هٰذا ويقول أيضًا بأنّ العلّة الفاعليّة لمعلولٍ ما، والمسؤول المباشر عنها، يكون متزامنًا مع النتيجة، وليس قبلها في الزمن. وفي حالة النافذة المكسورة، فإنّ النقطة الرئيسيّة في سلسلة العلل هٰذه، ستكون شيئًا مثل اصطدام الحجر بالزجاج وانكسار الزجاج به. وهٰذه الوقائع تقع في وقتٍ واحدٍ؛ بل سيقول أرسطو إنّ اصطدام الحجر بالزجاج وانكسار الزجاج به، هما في الحقيقة واقعةٌ واحدةٌ بعينها، تُلحظ وتوصف من جهاتٍ مختلفةٍ. ويمكن أن نأخذ مثالًا غالبًا ما كان يستخدمه أرسطو في مناقشاته، ونقول بأنّنا عندما نلاحظ الخزّاف وهو يصنع وعاءً، فإنّ فعل يد الخزّاف في صياغة الوعاء وانصياع الطين الليّن الّذي تجري صياغته تحت يديه، عبارةٌ عن أمرين يقعان معًا في وقتٍ واحدٍ؛ ومرّةً أخرى، هما عبارةٌ عن واقعةٍ واحدةٍ بعينها تجري ملاحظتها ووصفها من جهاتٍ مختلفة. ومن هنا، وفي أمثلةٍ كهٰذه، ليس هناك معنًى للسؤال عن

العلل والمعلولات بأنّها "مستقلّةٌ ومنفصلةٌ" أو تفتقر إلى "علاقةٍ ضروريّةٍ"؛ فالقول بأنّ اصطدام الحجر بالزجاج يمكن أن "يُتصوّر" دون أن يصاحبه انكسار الزجاج به، أو أنّ صياغة الطين بواسطة اليد يمكن أن "يُتصوّر" حدوثه دون انصياع الطين الّذي تجري صياغته تحت اليد، لن يجتاز اختبار الضحك حتّى عند أكثر الفلاسفة المعاصرين بؤسًا (مع أنّني أعترف بأنّك لا يمكن أن تكون على يقينٍ من ذٰلك أبدًا).

ومع ذٰلك، فإنّ تحليل أيّ واقعةٍ سوف ينحلّ عند أرسطو، في نهاية المطاف، إلى سلسلةٍ من العلل المرتبطة على هٰذا النحو ارتباطًا وثيقًا. وهٰذا يعني أنّه لا يوجد مكانٌ أصلًا لـ "مشكلة" هيوم، بل حتّى لمجرّد أن تظهر. لقد فات هٰذا الأمر كلًّا من هيوم وأتباعه؛ إذ إنّ تحليلهم يبقى في مستوًى بدائيٍّ غير ناضجٍ، يتحدّثون عفويًّا كما يفعلون مع "حادثة الحجر المرميّ" متبوعةً بـ "حادثة تحطّم النافذة"، متجاهلين التفاصيل الدقيقة الكامنة في هٰذا السياق. (لقد كان لدى هيوم سببٌ وراء انغماسه في مثل هٰذه الفظاظة، وهو نظريّته التجريبيّة في المعرفة، ولٰكنّ لجوءه إليها في دفاعه سيكون محاولةً لتبرير الفظاظة بالمزيد من الفظاظة. وسنتحدّث أكثر عن ذٰلك لاحقًا.) ربّما يكون القارئ الفطن قد لاحظ أنّ رأي أرسطو يبدو أنّه ينطوي على سلسلةٍ من العلل والمعاليل المتزامنة، وربّما يتساءل أيضًا: أين تنتهي مثل هٰذه السلسلة، وكيف يمكن بيانها؟ إنّها أسئلةٌ جيّدةٌ؛ وسنكتشف الإجابات عنها في الفصل التالي، عندما نناقش أدلّة الأكوينيّ على وجود الإلٰه.

وهناك أيضًا، كما سنرى، أمرٌ آخر مرتبطٌ بتلك الأدلّة، وهو مبدأٌ آخر من

مبادئ أرسطو، يتعلّق بالعلّيّة الفاعليّة، وهو أنّ كلّ ما هو موجودٌ في المعلول، يجب أن يكون موجودًا أيضًا بنحوٍ ما في العلّة. والفكرة الأساسيّة في هٰذا المبدإ هي أنّ العلّة لا يمكن أن تُعطي لمعلولها ما لا تملك أن تعطيه، ويمكن توضيح ذٰلك بمثالٍ بسيط: افترض أنّك تمر في الهواء الطلق من أمام بِركة ماءٍ صغيرة، وبقربها صنبور ماء. لا شكّ أنّك ستستنتج، بشكلٍ طبيعي، بأنّ تكوّن بركة الماء معلولٌ لصنبور الماء، إمّا لأنّ شخصًا ما قد فتحه، أو أنّ الماء قد تسرّب منه. فالمعلول هو بِركةٌ من الماء، والعلّة هي شيءٌ قادرٌ تمامًا على إحداث هٰذا المعلول، لأنّه يحتوي على الماء في داخله بالفعل. ولٰكن لنفترض الآن بدلًا من ذٰلك، أنّك تمرّ من أمام بركةٍ فيها سائلٌ سميك، لزج، أحمر داكن بالقرب من الصنبور نفسه. وفي هٰذه الحالة، لن تستنتج أنّ الصنبور هو العلّة، على الأقل ليس في حدّ ذاته. والسبب هو أنّه لا يوجد شيءٌ في الصنبور لوحده يمكن أن يُحدث هٰذا المعلول المعيّن، أو على الأقل ليس كلّ خاصيّةٍ من خواصّ المعلول. فالصنبور يمكن أن يُنتج بركةً من السائل بالفعل، وربّما حتّى بركة من السائل المحمرّ بشكلٍ مبهم، وذٰلك فيما إذا كان هناك صدأٌ في الأنبوب مثلًا، ولٰكن لا يُنتج على وجه الخصوص بركةً من سائلٍ سميك، لزج، أحمر داكن. ومن المحتمل أنّك تستنتج بدلًا من ذٰلك، أنّ شخصًا ما قد سكب علبةً من شراب الصودا بالقرب من الصنبور، أو ربّما أنّ شخصًا ما قد نزف بغزارة في مكانٍ قريبٍ منها. وحتّى لو كانت هٰذه الاحتمالات مستبعدة، وكان لديك دليلٌ على أنّ البركة قد جاءت من الصنبور مع كلّ ذٰلك، فإنّك ستستنتج أنّ نوعًا ما من سائلٍ أحمر سميك (كالدم، أو الصودا، أو أيّ شيءٍ كان) قد تمّ وضعه في أنبوب المياه بطريقةٍ أو بأخرى؛ وإن لم يكن هٰذا ما جرى، فإذن لا

بدّ أن يكون هناك شيءٌ ما على الأرض، عند اختلاطه مع الماء الخارج من الصنبور نتج عن ذٰلك، تبعًا لتفاعلٍ كيميائي، مثل هٰذا السائل السميك الأحمر. وكيفما كان، فسوف لا يخطر ببالك، بصورةٍ جدّيّة أبدًا، ذاك الرأي الّذي يقول بأنّ الماء العاديّ الّذي يأتي من الصنبور يُنتج من تلقاء نفسه تلك البركة الحمراء؛ إذ لا يوجد شيءٌ في الماء في حدّ ذاته يمكن أن يُنتج الحُمرة، والسُّمك، أو اللزوجة في البِركة؛ إذن، لا بدّ أن يكون هناك شيءٌ بالإضافة إلى الماءِ هو الّذي يُحدِث تلك النتيجة.

وكما يوضّح هٰذا المثال، فإنّ المعلول قد يكون "متضمّنًا في" العلّة بطرقٍ مختلفة. فيمكن أن يكون الأمر أنّ العلّة نفسها كانت حمراء، كالدم أو شراب الصودا الأحمر حتّى قبل أن تسبّب بركةً حمراء، وقد يكون أيضًا أنّ العلّة لم تكن في حدّ ذاتها حمراء، ولٰكن لديها القدرة على توليد الحُمرة في المعلول؛ فعلى سبيل المثال، لا الماء ولا المادّة الكيميائيّة المنتشرة على الأرض (قرصٌ فوّار، مثلًا) قد تكون حمراء، ومع ذٰلك سوف يُنتجان سائلًا أحمر سميكًا عندما يجتمعان معًا. أو لنأخذ مثالًا آخر، وهو أنّ علّة الحريق قد تكون هي نفسها مشتعلة، كما لو تمّ استخدام الشعلة لإشعال حريق، أو لديها القدرة على إحداث النار، كما هي الحال مع ولّاعة السجائر حتّى أثناء عدم استخدامها. والطريقة التقليديّة لتصوير هٰذا التمييز، هي القول بأنّ العلّة في المثال الأوّل تمتلك حرفيًّا عين الخصوصيّة الّتي تحدث في المعلول (عندما يكون كلٌّ من العلّة والمعلول أحمر أو مشتعلًا مثلًا)، بينما في المثال الثاني، تمتلك مبدأ ذٰلك (عندما لا تكون العلّة في حدّ ذاتها حمراء أو مشتعلة ولٰكن لديها القدرة الكامنة لإحداث الحُمرة أو النار). ولو كانت العلّة لا تحتوي على

جميع خصوصيّات معلولها، سواءٌ عينها أو مبدأها، فلن تكون هناك أيّة طريقةٍ لتفسير كيفيّة حدوث المعلول بالطريقة الّتي حدث بها، إذ إنّ العلّة لا يمكن أن تُعطي لمعلولها ما لا تملك.

وهٰذا نوعٌ آخر من الحسّ السليم الّذي يقوم أتباع هيوم وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين بالتشكيك فيه، وذٰلك للأسباب السخيفة نفسها؛ إذ يدّعون بأنّه من الممكن للحجر الّذي يُرمى باتّجاه النافذة، أن يتحوّل إلى أرنب بدلًا من كسر النافذة. ويُطرح أيضًا في بعض الأحيان أنّ هٰذا المبدأ قد تمّ تفنيده وفقًا لنظريّة التطوّر، إذ طالما أنّ أشكال الحياة الأبسط تؤدّي إلى أشكالٍ أكثر تعقيدًا، فهٰذا يعني أنّها لا بّد أن تُحدِث في نتائجها شيئًا لم يكن لديها لتعطيه[1]. ولٰكن، لا شكّ أنّ التطوّر لا يفعل شيئًا لتفنيد المبدإ، ومثل هٰذا الطرح الّذي يُقدّم عادةً، يعتمد في الحقيقة على نوعٍ من التفكير الصبيانيّ نفسه الّذي يكمن وراء شكوك أتباع هيوم حول العلّيّة بشكلٍ عامٍّ. فإنّ كلّ نوعٍ من الكائنات هو، في الأساس، مجرّد تغيّرٍ في المادّة الوراثيّة الأساسيّة نفسها الّتي كانت موجودةً على مدى بلايين السنين منذ اللحظة الأولى الّتي بدأت فيها الحياة. وعلى أساس القصّة الداروينيّة، ينشأ التغيّر الجديد عندما تكون هناك طفرةٌ في التركيبة الجينيّة الموجودة، الّتي تُنتج خصوصيةً يتّفق أن تكون مفيدةً في ظروفٍ معيّنة في بيئة مخلوقٍ ما، والطفرة بدورها قد تكون بسبب خطإٍ في

---

(1) للاطّلاع على مقارنة مفيدة بين السببيّة الأرسطيّة والسببيّة التجريبيّة، راجع مقدّمة ألفرد فريدوسو على ترجمته لكتاب:

Alfred Freddoso's "Introduction" to his translation of Francisco Suarez, *On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20–22* (St. Augustine's Press, 2002).

النسخ يحدث أثناء عمليّة استنساخ الحامض النوويّ (DNA)، أو بسبب بعض العوامل الخارجيّة مثل الإشعاع أو الأضرار الكيميائيّة. والآن، كما أنّ اجتماع الماء مع عاملٍ كيميائيٍّ سيكفي لإيجاد بِركةٍ حمراء، حتّى لو كان الماء في حدّ ذاته ليس كذٰلك، فهٰكذا أيضًا تفعل المادّة الوراثيّة الموجودة، والطفرة، والظروف البيئيّة معًا فتنتج اختلافًا بايولوجيًّا جديدًا، على الرغم من أنّ أيًّا من هٰذه العوامل في حدّ ذاته لن يكون كافيًا لوحده للقيام بذٰلك. وهٰكذا، فإنّ التطوّر لا يمثّل تحدّيًا للمبدإ القائل بأنّ العلّة لا بدّ أن تحتوي على كلّ خاصّيّةٍ تكون في معلولها إمّا "بعينها" أو "كمبدإٍ". والحقيقة ـ كما أشار الفيزيائي باول ديفيز (Paul Davies) ـ أنّ إنكار المعلومات المتضمّنة في النوع الجديد لشكل الحياة، الّذي ينشأ من مزيجٍ معيّن من العوامل الموجودة من قَبل، وعلى وجه التحديد، في جزءٍ من بيئة الكائن الحي، إن لم يكن من إرثه الجيني لوحده، سيتعارض مع القانون الثاني للديناميكا الحراريّة، والذي يُخبرنا أنّ النَظم (وبالتالي محتوى المعلومات) يميل، لا محالة، إلى التدنّي داخل أيّ نظامٍ مغلق[1].

سيكون لدينا المزيد لنقوله حول الأسس والتداعيات المثيرة لمفهوم أرسطو حول العلل الفاعليّة في الفصل التالي، وسوف نعود أيضًا بعد ذٰلك (وللسبب عينه في كلّ فصلٍ من الفصول القادمة) إلى الموضوع الّذي هو في غاية الأهمّيّة، وأعني العلل الغائيّة. لقد قلت إنّ أرسطو يعتبر العلّية الغائيّة ـ وهي التوجّه نحو الغاية، أو الهدفيّة، أو توجّه شيءٍ ما نحو أمرٍ نهائيٍّ خارج نفسه ـ ممتدّةً

(1) بعد اقتباسه من دَنِت، يُثير دوكِنز دعوى مشابهة في ص 117 من كتابه "وهم الإلٰه".

بعيدًا إلى ما وراء عالم مصنوعات الإنسان، وبأنّها في الواقع تتخلّل العالم الطبيعي؛ وقد قدّمتُ أيضًا وظائف أعضاء البدن كمثالٍ على ذٰلك، وهٰذا في الواقع أكثر أنواع الأمثلة وضوحًا وإقناعًا، إلّا أنّ أرسطو يرى أنّ العلّيّة الغائيّة، أو التوجّه نحو الهدف، توجد في جميع أنحاء الطبيعة غير العضويّة أيضًا. فالقمر "موجّهٌ نحو" الحركة حول الأرض، كنوعٍ من "الغاية"، والنار موجّهةٌ نحو توليد الحرارة، وخصوصًا مقابل البرد، والماء موجّهٌ نحو التبخّر، ثمّ التكثّف، ثمّ الهطول، ثمّ التجمّع، ثمّ التبخّر مرّةً أخرى، وهٰكذا بطريقةٍ دوريّة... وهلمّ جرًّا.

لا شكّ أنّ معظم الناس، بما فيهم الكثير من الفلاسفة المعاصرين، يسيئون، إلى حدٍّ بعيد، فهم ما يعنيه أرسطو بهٰذا، إذ يتصوّرون في بعض الأحيان، على سبيل المثال، أنّه يزعم زعمًا سخيفًا جدًّا بأنّ القمر يحاول الدوران حول الشمس بوعيٍ وإدراكٍ، أو أنّ النار تريد توليد الحرارة. (يليه ضحكٌ، ثمّ يعود الجميع للإشادة بهيوم على رأيه الأكثر رصانةً وواقعيّة كما يزعمون، وهو أنّ الحجر "من الممكن" أن يتلاشى أو يتحوّل إلى رأسٍ من اللفت). ولٰكنّ أرسطو لم يقل أو يعتقد أيّ شيءٍ من هٰذا القبيل، وكلّ ما كان يقصده، في الواقع، هو أنّ هناك نوعًا من التوجّه الغائيّ الموجود حتّى بمعزلٍ عن عمليّات التفكير الواعيّة والنوايا. أمّا بالنسبة لأرسطو، فإنّ عمليّات تفكيرنا الواعيّة، في الحقيقة، ليست إلّا حالةً خاصّةً من الظاهرة الطبيعيّة الأعمّ للاتّجاه نحو الهدف أو العلّيّة الغائيّة، الّتي توجد في العالم الطبيعيّ بطريقةٍ منفصلةٍ تمامًا عن أيّ إدراكٍ أو عقلٍ واعٍ. ووظائف مختلف أعضاء الجسم (كالقلب والكُلى والكبد، وغيرها) هي أكثر الأمثلة وضوحًا على ذٰلك، وهٰذه

الأعضاء لها هٰذه الوظائف وتقوم بها، على الرغم من أنّها غير واعية تمامًا، وإن كانت أقلّ أشكال العلّيّة الغائيّة تعقيدًا هي تلك الّتي يمكن العثور عليها في جميع أنحاء العالَم غير العضويّ[1].

هٰذا، وكنت قد أشرت إلى العلل الغائيّة بأنّها "الأكثر أهمّيّةً" من بين العلل، وذٰلك لأسبابٍ عديدةٍ ستتّضح جميعها بشكلٍ أكبر عندما نرى النتائج الّتي لا تُعدّ ولا تُحصى لهٰذه الفكرة في الفصول اللاحقة. بيد أنّ أحد هٰذه الأسباب الّتي يجدر التأكيد عليه هنا، هو مكانتها المتفوّقة بين العلل الأربع. حيث يُشير الأكويني إلى العلّة الغائيّة على أنّها "علّةُ العلل"، وذٰلك لسببٍ وجيه تمامًا. إذ العلّة المادّيّة لشيءٍ ما، تكمن وراء جميع قابليّاته للتغيّر؛ ولٰكنّ قابليّاته، كما رأينا، هي دائمًا قابليّاتٌ من أجل فعليّةٍ معيّنةٍ، أي موجّهة نحوها. ومن هنا، كانت العلّيّة الغائيّة تشكّل الأساس للقابليّة بأسرها، وبالتالي للمادّة بأسرها. كما أنّ العلّة الغائيّة لشيءٍ ما، هي أيضًا تشكّل الأساس لعلّته الصوريّة؛ بل هي الّتي تحدّدها، لأنّ الشيء إنّما يكون بالصورة الّتي هو عليها لأجل أنّ له غايةً معيّنةً، ومن هنا كان للقلب بُطينان، وأُذينان، وما شابه ذٰلك، بالضبط. لأنّ لديها وظيفة ضخّ الدم. (يمكنك القول إنّ "الصورة تتبع الوظيفة"، مع أنّ أرسطو سيروّعه التطبيق الغبي لهٰذا المبدإ من قِبل الهندسة المعماريّة الحديثة). وكما قلت (ولبعض الأسباب الّتي يمكن ألّا تتّضح إلّا بعد تغطية المزيد من الأسس خلال الفصول التالية حتّى الفصل السادس)، فإنّ العلّيّة الفاعليّة لا يمكن إدراك المراد منها بمعزلٍ عن العلّيّة الغائيّة. وفي

---

(1) Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life* (Simon and Schuster, 1999), Chapter 2.

الحقيقة، لا شيء له معنى ـ لا العالَم ككلّ، ولا الأخلاق أو الفعل الإنساني بشكلٍ عامٍّ، ولا الأفكار الّتي نفكّر فيها أو الكلمات الّتي نستخدمها، ولا أيّ شيءٍ على الإطلاق ـ من دون العلل الغائيّة. فهي بالتأكيد مركزيّةٌ تمامًا، ولا يمكن استثناؤها من مفهومنا عن أنفسنا كعناصر عاقلة حرّة الاختيار، ذات أفكارٍ وأفعالٍ تكون موجّهةً دائمًا نحو غايةٍ أبعد من أنفسها.

ومع ذٰلك، يدّعي الفلاسفة والعلماء والمثقّفون المعاصرون عمومًا عدم الاعتقاد بالعلّيّة الغائيّة. أقول "يدّعون" لأنّهم مثل جميع البشر العاديّين يلجأون بالفعل للعلل الغائيّة في جميع أوقات حياتهم الشخصيّة اليوميّة، وحتّى في حياتهم المهنيّة إلى حدٍّ كبير. إنّهم يفكّرون في أهدافهم ويعملون عليها، ويعطون الأسباب الّتي دفعتهم لفعل الأشياء، ويوضّحون لأبنائهم: من أجل ماذا كان وجود هٰذا العضو من البدن أو ذاك. ويشير علماء الأحياء وغيرهم من العلماء الآخرين باستمرار إلى وظائف أعضاء البدن، وإلى الدور الّذي تلعبه مختلف الأنواع من المخلوقات بالنسبة إلى بعضها البعض في النظام البيئي، وإلى الأحداث المستقبليّة الّتي تتحرّك، لا محالة، نحوها النجوم، والمجرّات، والأجرام الفلكيّة الأخرى، وغير ذٰلك الكثير، وإلى أنّها لا يمكن أن تحقّق عملها مالم تفعل ذٰلك. وفي الوقت نفسه، يكون هٰؤلاء المفكّرون عبيدًا لأيديولوجيّةٍ رسميّة، والتي وفقًا لها تمّ، بطريقةٍ أو بأخرى، تفنيد عقيدة أرسطو حول العلل الأربع من قِبَل العِلم الحديث. وعلى وجه الخصوص، يُرى أنّ العلم الحديث يبيّن عدم وجود عللٍ صوريّة أو غائيّة، وأنّ العلل المادّيّة والفاعليّة تختلف كثيرًا عمّا يعتقده أرسطو وأتباعه، وأنّ أيّ مظهرٍ للعلّيّة الغائيّة ما هو إلّا وهْم، والأوصاف الّتي تشير إليها ما هي إلّا

حكاياتٌ يمكن أن تُترجم إلى أوصافٍ تُشير، بدلًا من ذٰلك، إلى أسباب ونتائج عديمة الهدف والمعنى والقصد والغاية.

ولٰكن، اسمحوا لي أن أكون واضحًا جدًّا في هٰذا الصدد: فمهما كانت هٰذه الادّعاءات مقبولةً على نطاقٍ واسع، فإنّ شيئًا منها لن يكون صحيحًا على الإطلاق، بل هي باطلة، زائفة، خاطئة، واهمة، مغلوطة، وغير واقعيّة. هٰذا إذا أراد المرء أن يستخدم أسلوبًا ليّنًا جدًّا، أمّا إذا أراد أن يستخدم اللغة التخصّصيّة المناسبة، الشائعة في الفلسفة الأستراليّة التقليديّة (على الأقل وفقًا لقاموس البروفيسور أي. دبليو. سباركس (A.W. Sparkes) للمصطلحات الفلسفيّة) فليس له إلّا أن يصف هٰذه الادّعاءات على أنّها "هراء"[1]. وفيما يلي عرضٌ للحقائق: أوّلًا، لم يقترب أوائل الفلاسفة والعلماء

(1) لمزيدٍ من المعلومات حول مناقشة مختلف القضايا التأويليّة الّتي تُثار حول فكرة العلّة الغائيّة الّتي تبنّاها أرسطو، يمكن للقارئ مراجعة مقالة:

Allan Gotthelf, “Understanding Aristotle’s Teleology,” in Richard F. Hassing, ed., *Final Causality in Nature and Human Affairs* (Catholic University of America Press, 1997).

وكتاب:

Monte Ransome Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford University Press, 2005).

كما يمكن الاطّلاع على دراسات مفيدة حول كيفيّة فهم الفلاسفة اللاهوتيّون لنظريّة أرسطو حول العلّة الغائيّة من خلال مراجعة:

Celestine Bittle, *The Domain of Being* (Bruce Publishing Company, 1939) Chapter 23; Reginald Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and His Nature, Volume 1* (Herder, 1939), pp. 199–205 ،(pp. 199-205; D.Q. McInerny, *Metaphysics* (Priestly Fraternity of St. Peter, 2004), Chapter 14 ،R.P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy*, *Volume 2* (Newman Press, 1950), part 2, Chapter 10.

المعاصرين قط من دحض نظريّة أرسطو حول العلل الأربع، فبعضهم (كما سنرى) قدّم بعض الاعتراضات الضعيفة الّتي يمكن دحضها بسهولة، ولٰكن في الغالب كان قد تقرّر الاستمرار في الممارسة العلميّة والفلسفيّة اعتمادًا على أنّ المرء (على أكثر تقدير) بحاجةٍ إلى اثنتين من العلل الأربع، ولا ضير من تجاهل الأخرى. وبعيدًا عن كون مثل هٰذا التجاهل "اكتشافًا"، فإنّ ما سُمّي برفض العلل الأربع كان اتّفاقًا ضمنيًّا، وعملًا ناشئًا من محض التعنّت الفكري. وأمّا ثانيًا، فقد خلقت هٰذه الخطوة الطائشة، على الفور، عددًا من المشاكل الفلسفيّة الخطيرة الّتي لم يتمّ حلّها حتّى يومنا هٰذا، بل ازدادت سوءًا شيئًا فشيئًا؛ بل أدّت هٰذه المشاكل بالفلاسفة المعاصرين إلى استنتاجاتٍ غير مسبوقة تاريخيًّا في الغرابة والعبثيّة. وأمّا ثالثًا، فإنّ هٰذا الاتّفاق الضمنيّ الّذي نتج عن تلك الخطوة، قد تمّ، على نطاقٍ واسعٍ ومع مرور القرون، نسيان أنّه كان مجرّد اتّفاق، ومن ثمّ قامت الذاكرة الجمعيّة السقيمة للفلاسفة والعلماء بتحويله إلى "اكتشاف" اعتبروه زورًا على أنّه كان كذٰلك. ورابعًا، ولهٰذا السبب، انقاد المثقّفون المعاصرون إلى أفكارٍ شاذّةٍ وسخيفة بعد رفضهم للعل الأربع، الّذي اعتبروه "اكتشافًا" مُدهشًا، أو "نتيجةً" مترتّبة على البحث الفلسفيّ، بدلًا من إدراكه على حقيقته. والواقع أنّ هٰذا الرفض لم يكن سوى مغالطة وتناقضًا مع المبادئ الّتي وضعها أسلافهم من المفكّرين؛ وبالتالي مع الصورة الفلسفيّة الحديثة برمّتها الّتي يصوّرون بها العالم. ولٰكنّهم بالفعل، وكما سنرى في نهاية هٰذا الكتاب، وبنحوٍ لا يقبل الردّ أصلًا، قد لجأوا إلى ممارسة الاستدلال على أمورٍ تناقض عين المقدّمات الّتي استندوا إليها في استدلالاتهم.

والآن، إن كنتَ لا تزالُ معي بعد كلّ ذٰلك، يمكنك وضع الـ "جولت كولا" وأعواد الأسنان جانبًا (وأن تحتفظ بالمارتيني) إذا أردت، فهٰذا يعني أنّك قد عرفت شيئًا مهمًّا جدًّا عن أرسطو، ويمكنك أن تقول عنه ما تشاء، فهو لا يبسّط الأمور، ولا يقوم بتعقيدها بدون داعٍ؛ فبِنية العالم معقّدةٌ بالنحو الّذي يصفها عليه، وربما لا تكون معقّدةً أكثر ولٰكن بالتأكيد ليست أقل؛ أو مرّةً أخرى، كما ستعرف على أيّة حال في نهاية الكتاب، حيث ستجد أن وصفه للبنيِة الميتافيزيقيّة للموجودات، لا علاقة له بالإسهاب الفارغ، ولا هو مجرّد اهتمامٍ أكاديمي، بل ذو نتائج بالغة الأهميّة بالنسبة إلى الدين، والأخلاق، والعلم، تكون مكافأةً لنا على الجهد الّذي بذلناه في فهمه.

وبعد هٰذا، فإنّ التراث الّذي تركه لنا أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، عبارةٌ عن هديّةٍ لا ينضب عطاؤها، حسب قولهم؛ رغم أنّ المفكّرين المعاصرين قد نظروا إلى هٰذا التراث بريبةٍ، واعتبروه كأسوإ الهدايا اليونانيّة سمعةً، وأعني حصان طروادة. ولٰكن، ونظرًا لالتزاماتهم الخاصّة بهم، فقد كان عليهم أن يقوموا بذٰلك.

لقد كانت أعمال أفلاطون وأرسطو تُستخدم في العصور الوسطى من قِبل المسيحيّين، واليهود، والمسلمين، لهدم الأسس الفكريّة الّتي أنتجتها الثقافة الوثنيّة. وسوف يكون مقدّرًا لها لا محالة، فيما لو بُعثت من جديد اليوم، أن تفعل الشيء نفسه مع الوثنيّةِ الأحدث والأكثر اهتراءً في الوقت نفسه، والتي حلّت محلّ التراث الديني للغرب؛ والفصل القادم هو المكان المناسب لمعرفة السبب في كلّ ذٰلك.



التفكير بطريقة القرون الوسطى

التفكير بطريقة القرون الوسطى

جاء في كتاب ثلاثة فلاسفة: أرسطو، والأكويني، وفريجه لإليزابيث أنسكومبي (Elizabeth Anscombe) وبيتر غيتش (Peter Geach)، أنّ القدّيس توما الأكويني، التقى مصادفةً ذات مرّةٍ بـ "راهبةٍ قدّيسةٍ كانت كلّما تملّكها الانجذاب إلى الإله، حلّقت في الهواء بنشوةٍ"؛ فلمّا رآها على هٰذا الحال، لم يكن منه إلّا أن علّق قائلًا: أيّ قدمين كبيرتين تملكهما هٰذه المرأة! فلمّا سمعت الراهبة قوله، خرجت من نشوتها، مبديةً غضبها من فظاظته، فما كان منه إلّا أن نصحها بلطفٍ بالسعي نحو التحلّي بقدرٍ أكبر من التواضع"[1].

لقد كانت أعلى درجات رباطة الجأش سمةً من السمات المميّزة لشخصيّة الأكويني، جنبًا إلى جنب مع فكره السامي، وتقواه، وتفانيه للإله. وعندما حبسه إخوته في قلعة الأسرة في محاولةٍ فاشلةٍ منهم لمنعه من الالتحاق بالدومنيكان، انتهز الفرصة لحفظ الكتاب المقدّس بأكمله والكتب الأربعة لبيانات بيتر لومبارد (Peter Lombard). وعندما شدّد عليه إخوته بإدخال عاهرة في غرفته، قيل إنّه طاردها بجمرةٍ ملتهبة استلّها من الموقد ليبعدها عنه، ثمّ رسم بالجمرة صليبًا على الجدار الّذي كان يصلّي أمامه، وبذٰلك أحرز

(1) G.E.M. Anscombe and P.T. Geach, *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege* (Basil Blackwell, 1961), p. 68.

نعمة العفّة مدى الحياة. كان الأكويني يهيم تارةً في سلسلةٍ من الأفكار التجريديّة، وتارةً في الصلاة للإله، حتّى أنّه كان ينسى أحيانًا أين هو، وأحيانًا لم يكن ليشعر بالناس من حوله، أو حتّى بلهب الشمعة الّتي كان يحملها وهي تحرق يده. أمّا كتاباته، فقد قاربت الثمانية ملايين كلمة، بما في ذٰلك كتاب الخلاصة ضدّ الوثنيّين وكتاب الخلاصة اللاهوتيّة، وهما من الكتب الضخمة، وكلّ واحدٍ منهما يقع في خمسة مجلّداتٍ كبيرةٍ في طبعات عامّة متوفّرة حاليًّا[1]. إلّا أنّ الأخير منهما لم يكتمل؛ إذ كانت له في أواخر حياته تجربةٌ صوفيّة، قال بعدها إنّه لم يستطع كتابة المزيد، وإنّ "كلّ ما كنتُ قد كتبتُه، يبدو لي كالقشّة مقارنةً مع ما تجلّى لي الآن"[2].

ومن هنا، قد يتساءل المرء: كيف سيكون ردّ فعل الأكويني تجاه أقزام العقل والأخلاق الذين يجري تسويقهم الآن على أنّهم "الملحدون الجدد"، والذين يبيعون بعرباتهم المتجوّلة "تفنيداتٍ" باليةً للاعتقاد بوجود الإلٰه، في حين أنّه قد سبق لهٰذه "التفنيدات" بعينها، أن كُشِفَ زيفُها منذ زمنٍ طويل قبل ظهور الأكويني نفسه في الساحة؟ ربّما كان "سيتعامل معهم بأسلوب

(1) طبعة الخلاصة ضدّ الوثنيّين الّتي أُشيرُ إليها طبَعَتها جامعة نوتردام، وتشمل: الكتاب الأوّل: الإلٰه، والكتاب الثاني: الخلق، والكتاب الثالث: العناية الإلٰهيّة (الجزء الأوّل)، والكتاب الثالث: العناية الإلٰهيّة (الجزء الثاني)، والكتاب الرابع: الخلاص. أمّا "الخلاصة اللاهوتيّة"، فهي متوفّرة في خمسة أجزاء في طبعة كريستيان كلاسيكس، مطبعة أفي ماريا برس.

(2) أفضل من كتب في سيرة حياة الأكويني من الكتّاب المعاصرين هو جان بيير توريل في كتابه:

Jean-Pierre Torrell, O.P., *Saint Thomas Aquinas, Volume 1: The Person and His Work* (Catholic University of America Press, 2005).

العصور الوسطى"، ليس على طريقة كوينتين تارانتينو (Quentin Tarantino) بقوله: (إنّ شيئًا مضحكًا إلى هٰذا الحدّ، يستحقّ المشاهدة فعلًا)[1]، بل على طريقة توما الأكويني نفسه، بالنقاش معهم بكلّ تواضع في ما يقارب خمس دقائق قبل تناول وجبةٍ سريعة من السمك والتوجّه الى قدّاس ما بعد الظهر؛ أو ربّما، من خلال إعادة صياغة تصريحاته إلى الراهبة المحلّقة في الهواء، فيقول ببساطة: يالأفواهكم الكبيرة جدًّا، ثمّ ينصحهم ـ نظرًا لانعدامِ قيمة ما قد خرج من تلك الأفواه ـ بأن يتحلّوا بقدرٍ أكبر من التواضع. وهو بالتأكيد سيكون مسرورًا لو أنّهم طرحوا جانبًا قصّة الراهبة كأسطورة إيمانيّة، نظرًا للأكاذيب الهائلة الّتي يقولها بعضهم عن الأكويني في كتّيباتهم الأكثر مبيعًا والمعادية للكتاب المقدّس.

ما لم يقله الأكويني

واندا: ولٰكنّك تعتقد أنّك مثقّف، أليس كذٰلك أيّها القرد؟

أوتو: القرود لا تقرأ الفلسفة.

واندا: بل تقرأها يا أوتو، ولٰكنّها لا تفهمها.

سمكة تُدعى واندا (1988)

لا يسع المرء إلّا أن يفكّر في "سمكة تُدعى واندا (A Fish Called Wanda)" عندما يقرأ "وهم الإله (The God Delusion)" لريتشارد دوكِنز

---

(1) كوينتن جيروم تارانتينو مخرج أميركي، وكاتب سيناريو، ومنتج، وممثّل أفلام. تتميّز أفلامه بتناول المواضيع الساخرة. (المترجم)

(Richard Dawkins)؛ أو على الأقل لا يسعني أنا إلّا ذٰلك. فقد تعتقد أنّ هٰذا بسبب أنّ الفيلم يُظهر بشكلٍ بارزٍ رجلًا إنجليزيًّا متكبّرًا أو رجلين، ولٰكن ليس هٰذا هو السبب، بل السبب هو أوتو (Otto)، (الذي يلعب دوره كيفن كلاين Kevin Kline) لصّ الألماس الأميركي الجِلف، الّذي يعيد إلى الأذهان صورة الأستاذ الصالح.

قد يكون دوكِنز متخصّصًا جيّدًا في علم الأحياء، ولٰكن في الحقيقة ليست لديّ أيّ فكرةٍ عن هٰذا، مع افتراضي أنّ كونه يُدرّس في جامعة أكسفورد قد يوحي بشيءٍ لصالحه. على أيّة حال، أنا أيضًا أدرّس في إحدى الكلّيّات الاجتماعية[1]، فماذا إذن؟ هل يجعلني هٰذا أَعْلَمَ الناس؟ حسنًا، ومع ذٰلك فإنّي أقول للمبتدئين: بأنّه عندما يتعلّق الأمر بالفلسفة، فإنّ ريتشارد دوكِنز يعرف عنها بقدر ما يعرفه ريتشارد دوسون (Ritchard Dawson)[2]، مع أنّني أعترف بأنّ هٰذا قد يكون إهانةً للسيّد دوسون، بيد أنّ الفرق الوحيد الأكيد بينهما هو أنّ دوسون لم يكن لديه قط ذٰلك الطيش ليعتقد أنّ براعته في مجاله الخاصّ ـ وهو استضافة برامج مسابقات تلفزيونيّة ـ تؤهّله للحديث عن المسائل الفلسفيّة، ومع ذٰلك، فإنّ الأفكار الّتي تستند عليها سمعة البروفسور دوكِنز لدى عامّة الناس، ليست هي الأفكار البايولوجيّة، بل هي الأفكار الفلسفيّة، حتّى لو

---

(1) كلّيّة المجتمع (community college): تُعدّ كلّيات المجتمع في الولايات المتّحدة مؤسساتٍ تعليميّة عامّة تكون الدراسة فيها لمدّة عامين في تخصّصاتٍ مختلفة. بعد التخرّج من إحدى هٰذه الكلّيّات، ينتقل بعض الطلّاب إلى جامعة أو كليّة أخرى لمدّة سنتين إلى ثلاث سنوات، لإكمال درجة البكالوريوس، بينما ينخرط آخرون في سوق العمل. (المترجم)

(2) ريتشارد دوسون ممثّل كوميدي أميركي من أصلٍ بريطاني. اشتُهر دوسون بلعب دور العريف بيتر نيوكيرك في المسلسل المعروف أبطال هوجان (Hogan's Heroes). (المترجِم)

كانت في بعض الحالات أفكارًا فلسفيّةً متنكّرة في زيٍّ بايولوجي.

وهٰذا يعيدنا إلى "سمكة تُدعى واندا"، حيث يتوهّم أوتو أنّه مفكّرٌ، بل فيلسوفٌ على وجه التحديد، والمشكلة هي أنّه صفر اليدين تمامًا من أيّ فهمٍ حقيقي للفلسفة، مع أنّه أيضًا جاهلٌ بجهله هٰذا، وهنا تأتي المهزلة. ويُترك الأمر لشخصيّة واندا، الّتي لعبت دورها الممثّلة جيمي لي كورتيس (Jamie Lee Curtis) لتحريره من أوهام أهليّته وكفاءته، إذ تخبره أنّ "أرسطو لم يكن بلجيكيًّا، وأنّ المبدأ المركزي في البوذيّة ليس "كلّ إنسانٍ لنفسه"؛ وما إلى ذٰلك.

فلو كانت واندا تنظر من فوق كتف دوكِنز عندما كان يكتب "وهم الإلٰه"، لقالت له أيضًا: "لم يستند الأكويني قط، في أيٍّ من براهينه على وجود الإلٰه، على الادّعاء بأنّه 'لا بدّ أن يكون هناك زمن عندما لم تكن هناك أشياء مادّيّة موجودة'؛ بل سوف يمتنع عمدًا عن فعل ذٰلك"؛ ولقالت له أيضًا: "ليس صحيحًا أنّ الأكويني لا يُعطي 'أيّ دليلٍ مطلقًا' للاعتقاد بأنّ المبدأ الأوّل للكون هو القادرُ على كلّ شيء، العالِمُ بكلّ شيء، الخيرُ المحض، وما إلى ذٰلك؛ بل يخصّص المئات من الصفحات، عِبر العديد من الأعمال، ليُثبت هٰذه الحقيقة فقط"؛ "كما أنّ البرهان الخامس ليس له أيّة علاقةٍ مع جدليّة 'صانع الساعات' لبيلي (Paley)؛ والحقيقة، حتّى أتباع الأكويني الأكثر تقليديّةً في كثيرٍ من الأحيان، يرفضون بيلي مع الكثير من الازدراء كما يفعل أصحاب نظريّة التطوّر"؛ و"القدّيس أنسلم (St. Anselm) لم يكن يحاول إثبات وجود الإلٰه للإلٰه نفسه"؛ وهلمّ جرًّا، وهلمّ جرًّا، وهلمّ جرًّا[1].

---

(1) راجع ص 77_80 من كتاب دوكِنز: "وهم الإلٰه" (طبعة Houghton Mifflin, 2006) لمزيدٍ من المعلومات حول "العوّائين" المشار إليهم. وراجع بقيّة الكتاب لمزيدٍ من المعلومات في حقول مختلفة.

لقد استطاعت السيّدة كورتيس تصوير تتمّةٍ كاملة لفيلمها، بحيث لا يملؤها سوى تفاهات الفلسفة ومهازلها، الّتي شكّل دوكِنز وكتابه المثير للسخريّة أضحوكةً لها. ولٰكن دعونا نأمل أن تكون لطيفةً مع دوكِنز أكثر ممّا كانت عليه مع أوتو البائس الأبله. ومهما يكن، فإنّ إيمان دوكِنز بنظريّة التطوّر، مثل قدوته توماس هنري هكسلي (Thomas Henry Huxley)، لن يجعله يستاء كثيرًا عند مقارنته مع القرد.

ومن بين أوهام ريتشارد دوكِنز، هو أنّه يتحدّث عن المسائل الفلسفيّة أنّى شاء وبأيّ شكلٍ كان، وذٰلك مثل تساؤله عمّا إذا كان يمكن اختزال الحديث عن الوظائف البايولوجيّة إلى الحديث عن أشكال العلّيّة الفاعليّة؛ أو ما هي طبيعة العقل البشري؛ أو تساؤله بالنسبة إلى موضوعنا، عمّا إذا كان الإلٰه موجودًا أو لا؛ (سوف نناقش بأنفسنا السؤالين الأوّلين في فصولٍ لاحقة، وأمّا السؤال الثالث فسنناقشه في هٰذا الفصل). ومن هنا فقد يُضطرّ المرء أحيانًا إلى الاعتقاد بأنّ بحث دوكِنز في كتابه حول الأمور الفلسفيّة، قد اعتمد بشكلٍ تام على تقليبه السريع لصفحات كتاب الفلسفة للدُمى (Philosophy for Dummies)[1]، ورغم أنّني لم أقرأ الفلسفة للدُمى، إلّا أنّي لا أريد الإساءة إلى كاتبه توماس موريس (Thomas Morris)، فهو فيلسوفٌ متمكّنٌ جدًّا، ومؤلّفٌ للعديد من الأعمال الأكاديميّة الدقيقة والمعتبرة على نطاقٍ واسع حول المواضيع الفلسفيّة التخصّصيّة، وقد تحوّل في السنوات الأخيرة نحو الكتابة

---

(1) الكتاب عبارة عن دورة تدريبيّة كاملة في الفكر الفلسفي، تغطّي الفلاسفة الكبار والمشاهير منهم، والتاريخ الفلسفي، والنظريّات، والأسئلة الكبيرة الّتي تهمّنا اليوم، كما يتناول موضوعاتٍ أساسيّةً مثل المنطق، والأخلاق، والفلسفة السياسيّة. (المترجم)

للجمهور العام. ولٰكن يبدو أنّه لم يتمّ "تبسيط" الكتاب بما يكفي لتشارلز سيموني (Charles Simonyi)، البروفسور في الفهم العام للعلوم في جامعة أكسفورد؛ ومن هنا فقد يرغب الدكتور موريس من جديد بعمل تتمّةٍ مبسّطة تستهدف جمهور "الملحدين الجدد"، ويمكنه أن يطلق عليها الفلسفة لدوكِنز.

وكيفما كان، فإنّي سوف أعطي دوكِنز لاحقًا المزيد من الاهتمام؛ إذ يبدو أنّه، خلافًا لزملائه من "الملحدين الجدد"، يدرك بالفعل أنّك لو أردت الردّ على عصابةٍ من الحمقى من المفكّرين الدينيّين، فسيكون من الأفضل لك أن تسعى لإبطال مدّعياتهم، وخصوصًا مدّعيات أبرز الأشخاص من بينهم. ورغم أنّ هناك الكثير من الفلاسفة البارزين، وقد أشرنا إلى البعض منهم في الفصل الأوّل، إلّا أنّهم ليسوا أبرز من توما الأكويني، الّذي يُعتبر على نطاقٍ واسع، حتّى من قِبل الفلاسفة العلمانيّين، بأنّه أعظم فلاسفة العصور الوسطى، وواحدٌ من بين أعظم الفلاسفة على امتداد التاريخ، وبالتأكيد من بين أبرز عشرةٍ منهم، وربّما الخمسة، هٰذا فضلًا عن أنّه الفيلسوف الرسمي للكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، بل يُعتبر أعظم فيلسوفٍ مسيحي حتّى من قِبل الكثير من البروتستانت؛ وبالتالي يمكن القول بأنّك إن لم تكن قد فهمت الأكويني ورددت عليه ـ ناهيك عن أنسلم (Anselm)، ودنس سكوتوس (Duns Scotus)، ولايبنتز (Leibniz)، وساموِيل كلارك (Samuel Clarke)، وغيرهم ـ فمن الصعب القول إذن بأنّك استطعت "إثبات رأيك" ضدّ الدين. ومع ذٰلك، فإنّ دوكِنز هو الوحيد من بين "الملحدين الجدد" الّذي حاول أن يقدّم أيّ شيءٍ، مهما كان ضئيلًا، للردّ عليه، مع أنّ محاولته كانت واهنةً خاليةً من أيّ دليل. ورغم أنّ كريستوفر هِتشنز (Christopher Hitchens)

قام، بِخُيَلاء وتكبّر، بتوجيه تعليقٍ لاذعٍ أو تعليقين ضدّ الأكويني، إلّا أنّه يبدو راضيًا، على الأغلب، بدسّ خدعته من خلال عددٍ من الاعتراضات المبتذلة والمملّة على "برهان النظم" لوليم بيلي (William Paley) (كبش الفداء المفضّل لدى كلّ ملحد)، مع محاولة تزويق فكرته ببعض توافه نظريّة التطوّر مسروقةً من مجلّة ساينتفك أميركان (Scientific American) أو غيرها. ومع ذٰلك، فقد شكّل لنا هِتشنز مثالًا حيًّا على أنّ الصحفي الّذي يقرأ أكثر من زملائه، لا يعني، بأيّ حالٍ من الأحوال، أنّه يفهم أكثر منهم. وكأنّي أسمعك تقول: "إنّه مجرّد صحفي، فماذا تتوقّع؟" حسنًا، أنا بالتأكيد لم أتوقّع منه أن يفعل أفضل ممّا يفعله الفلاسفة المحترفون من الملحدين الجدد. وأمّا بالنسبة لسام هاريس (Sam Harris)، فعلى الرغم من أنّه يجد مجالًا في فهرس نهاية الإيمان (The End of Faith) ليستشهد بأقوالي (من بين جميع الناس)، إلّا أنّه لا يقول شيئًا عن الأكويني، بل لم يقل إلّا القليل جدًّا عن المادّة الفلسفيّة المتعلّقة بالبراهين التقليديّة على وجود الإلٰه، حيث اكتفى بتكرار الانتقادات الّتي يعرفها أيُّ شخصٍ كان قد قرأ مقدّمةً من مقدّمات الفلسفة في الكتب الدينيّة المدرسيّة، والتي يمكن الردّ عليها بسهولة؛ إذ هي محض تعليقاتٍ كاريكاتوريّة وليس أكثر. فقد يكون ذٰلك مبرَّرًا لمن لا خبرة له بالفلسفة من أمثال هِتشِنز أو دوكِنز (ولٰكن ليس عندما يهذرون دون حدٍّ حول المسائل الفلسفيّة)، إلّا أنّه لا محالة مثيرٌ للقلق عندما يقوم به شخصٌ يتباهى بشهاداته العلميّة بأنّه "خرّيج قسم الفلسفة من جامعة ستانفورد"، ومن ثمّ يتكرّم ويتفضّل بوضع البلاد كلّها مباشرةً وجهًا لوجه مقابل الدين من خلال كتابه: رسالة إلى الأمّة المسيحيّة، الّذي رفضته الناشرة مادلين موراي

أوهير (Madalyn Murray O'Hair) [وهي ناشطة ملحدة]، فقد رأت أنّه سطحيٌّ جدًّا على الرغم من عنوانه الرنّان. وبما أنّ هاريس نسخةٌ أخرى تمامًا من الكوميدي بن ستيلر (Ben Stiller)، فإنّ المرء ليعجب ما إذا كان الأمر برمّته عملًا دعائيًّا متقنًا، وكأنّه مباراةٌ في المصارعة لأندي كوفمان (Andy Kaufman)، فليس فيه سوى مغالطات معادية للدين. ثمّ إنّنا إذ نلاحظ في سيرة هاريس أنّه انتقل من دراسته الجامعيّة في الفلسفة إلى السعي للحصول على "شهادة الدكتوراه في علم الأعصاب"، بحيث أنّه عندما أهّلته شهادة البكالوريوس، بحسب رأيه، كي ينبذ كبار المفكّرين الدينيّين في الغرب دون أن يقرأهم، فقد نتوقّع منه أن تكون خطوته التالية هي إجراء عمليّةٍ جراحيّةٍ في الدماغ دون أن يقرأ درسًا واحدًا في ذٰلك. ولٰكن قبل أن تسأل، يا سام، عن المتطوّعين لإجرائها عليهم، هاك رسالة عاجلة إلى خرّيج ستانفورد: إنّ التعلّم القليل لأمرٌ خطير؛ فإمّا أن تشرب من نبع بيريا حتّى الامتلاء، أو إيّاك أن تكتفي بالتذوّق منه ...إلخ[1]. وبما أنّكم بارعون جدًّا، فأنا على ثقةٍ من أنّي لست بحاجةٍ إلى ذكر المصدر الأدبي.

بيد أنّ المشهد الّذي يثير الاشمئزاز حقًّا هو ذٰلك الّذي يأتي من دانييل دَنِت (Daniel Dennett)، فهو ـ بخلاف هارِس ـ ليس مبتدئًا ولا هاويًا في المجال الفلسفي، بل هو فيلسوفٌ أكاديمي وصاحب "اسمٍ كبير" وتاريخٍ طويل، وهناك الكثير من المقالات والكتب في سيرته العلميّة الّتي راجعها

---

(1) يُقال إنّ عين بيريا المقدّسة كانت بالقرب من ليفيترا القديمة في بيريا، وهي منطقة من مقدونيا القديمة، وأيضًا موقع جبل أوليمبوس، الّذي يُعتقد أنّه منزل ومكان عبادة أورفيوس. كان يُعتقد أنّ هٰذه العين تمثّل ينبوع المعرفة الّتي كانت تُلهم كلّ من يشربُ منها الماء. (المترجم)

أقرانه في الفلسفة. ومع ذٰلك، قام في كتابه الكبير المتكوّن من 448 صفحة تحت عنوان: "كسر التعويذة: الدين كظاهرة طبيعيّة"، بتخصيص ما مجموعه ثلاث صفحاتٍ فقط، لمناقشة البراهين الفلسفيّة التقليديّة على وجود الإلٰه، مخصّصًا معظمها لتقييمٍ ساذج للبرهان الوجودي عند القدّيس أنسِلم، رغم أنّه، من الأساس، ليس بالبرهان المفضّل عند الفلاسفة المدافعين عن الدين، وإن كان أكثر تعقيدًا، ويستحقّ الاهتمام والتأمّل أكثر ممّا بيّنه دَنِت، وأكثر من *الرفس الشعائري* لـ بيلي المسكين والمثير للشفقة (إذ ماذا كان سيفعل الملحدون من دونه؟). ولٰكن ماذا عن "البرهان الكوني"، وهو البرهان المركزي في تاريخ اللاهوت الفلسفي، والذي يكرّس له أرسطو، وابن ميمون، والغزالي[1]، والأكويني، ودَنس سكوتوس، ولايبنتز، وكلارك، وآخرون، الجزء الأكبر من اهتمامهم؟ ومع ذٰلك فقد أعطاه دَنِت فقرةً واحدةً فقط؛ بل والأسوأ من ذٰلك، أنّه يخصّص معظم الفقرة للكاريكاتور السخيف "كلّ شيءٍ له علّة، فما هي العلّة الّتي أوجدت الإلٰه؟" الّذي لم يدافع عنه أيُّ واحدٍ من هٰؤلاء المفكّرين قط. ورغم أنّه تكرّم وأقرّ بوجود نسخٍ أكثر تطوّرًا لهٰذا البرهان، إلّا أنّه اكتفى، في تفنيدها، بالإشارة إلى أنّ أحدًا لن يجدها مثيرةً ومهمّة، سوى أولٰئك الذين يتحلّون بالصبر في "الترصّد للأخطاء حول معنى

---

(1) أخذ الغزالي ذٰلك من الفلاسفة البرهانيّين، كابن سينا وغيره، وليس من السداد عَدّهُ من الفلاسفة، مع كونه صاحب كتاب تهافت الفلاسفة، الّذي مارس فيه كلّ ما أمكنه من السفسطة كما كشف عنها ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، وإن كان له كتاباتٌ أخرى جرى فيها على مقتضى البرهان ومعايير التعقّل، الأمر الّذي جعل ابن رشد يعتبر كتابه تهافت التهافت قد جاء لأسباب وظروف اجتماعيّة وليس عن قناعةٍ منه بذٰلك. (المُراجِع العلمي)

العلّة" و"جماليّات المنطق الفلسفي السكولائي"[1]. ورغم أنّ دَنِت سيغضب لا محالة وبحق، لو أنّ أحدًا من أولٰئك الذين يؤمنون بنظريّة خلق العالم، قام فأنكر الأدلّة الداروينيّة بذريعة أنّها تتطلّب "الترصّد للأخطاء حول معنى التكيّف" و"جماليّات علم الوراثة السكّانيّة"؛ إلّا أنّه عندما يتعلّق الأمر بالهجوم على الدين، فسوف لا يُعامَل السيّد "الذكي" بالمِثل باعتباره خائنًا للأمانة الفكريّة! لقد أقرّ أحد كُتّاب إحدى الدراسات الحديثة المؤيّدة لفلسفة دَنِت، بأنّ ثمت "إجماعًا" بين أقران دَنِت الأكاديميّين على تقييم عمله؛ مفاده: أنّه رغم كونه "مبدعًا ومهمًّا بشكلٍ لا يمكن إنكاره"، إلّا أنّه "يفتقر إلى العمق الفلسفي، مضافًا إلى أنّه ليس منهجيًّا"[2]. بيد أن زميل دَنِت ورفيقه مايكل روس (Michael Ruse)، وهو من أتباع دارونِ، كان أكثر صراحةً في رسالةٍ إلكترونيّة بينهما، تمّ فضحها الآن، حيث جاء فيها: "أعتقد أنّ كتابك الجديد سيّئٌ بالفعل ولا يليق بك... وأعتقد أنّك وريتشارد [دوكِنز] كارثتان أكيدتان في محاربة التصميم الذكي... إنّ ما نحتاجه ليس الإلحاد المتهوّر، بل المواجهة الجادّة مع القضايا، ولا أحد منكما على استعدادٍ لدراسة المسيحيّة، وفهم الأفكار بصورةٍ جدّيّة"[3]. والسبب في ذٰلك، هو أن دَنِت، حاله حال زملائه من الملحدين الجدد قليلي الشأن، كان قد استطاع بطريقةٍ ما، وبشكلٍ فظيع، استغلال الفهم الهزيل للدين لصالح الترويج للفكر

---

(1) Daniel Dennett, *Breaking the Spell*, p. 242.

(2) Tadeusz Zawidzki, *Dennett* (Oneworld Publications, 2007), p. ix.

(3) تمّت طباعة النسخة البديلة تحت إجازة روس الممنوحة لوليم دمبسكي على المدوّنة "Uncommon Descent"، المطبوعة بتاريخ 21/2/2006.

العلماني كفكرٍ "جادٍّ ومتينٍ". إنّ أحداثًا كهٰذه، تدعو إلى البحث في علم الاجتماع، وربما أيضًا في علم الأمراض النفسيّة لجمهور القرّاء العلمانيّين الذين سوف يبتلعون، على ما يبدو، أيّ شيءٍ يجرفه لهم معلّموهم. وبما أنّني كنت ولا أزال أصيغ عناوين ممكنة للكتب، فهاهنا عنوانٌ آخر لمن يريد القيام بهٰذه المهمّة: *ليس ذكيًّا بما يكفي: دانييل دَنِت ظاهرةٌ تسويقيّةٌ*.

وبعيدًا عن كلّ ذٰلك، دعونا ننتقل إلى الأكويني (رغم أنّه سيكون لدينا الكثير من أمثال هٰذه الأحداث المؤسفة)، ولٰكنّنا من أجل فهم براهينه على وجود الإلٰه، سوف نحتاج أوّلًا إلى أن نفهم الخطأ الّذي ارتكبه المادّيّون، من أمثال دوكِنز، في قراءتهم لها، أو بالأحرى إساءة قراءتها. إذ، ومثل الكثير ممّن ليسوا على درايةٍ بالمعايير الفلسفيّة للاستدلال، يرى دوكِنز أنّ الأكويني متورّطٌ في نوعٍ من التنظير التجريبي، "مسلِّمًا" بأنّ وجود الإلٰه هو "فرضيّةٌ" تهدف إلى "توضيح" بعض الأجزاء الخاصّة من "المعلومات أو المعطيات". وهٰذا يعني أنّه يعتقد بأنّ استدلال الأكويني يشبه الاستدلال الّذي يخوض فيه أحد رجال التحرّي عندما يستنتج من ملاحظة عقب سيجارةٍ مرميٍّ على الأرض، وحجم أثر الحذاء المنطبع عليها، أنّ المشتبَهَ بهِ قد يكون مدخّنًا وطوله ستّة أقدام؛ أو أنّه من قبيل الاستدلال الّذي يخوض فيه الفلكي عندما يستنتج من التأرجح الّذي يلاحظه لنجمٍ معيّنٍ بعيد، أنّه من المحتمل أن يكون هناك كوكبٌ كبير يدور حوله. إلّا أنّ الطبيعة الاحتماليّة لهٰذا النوع من الاستدلال، تجعل منه إلى حدٍّ ما أمرًا مشكوكًا فيه؛ إذ هناك دائمًا احتمالٌ واحدٌ على الأقلّ مخالفٌ لهٰذا الاستنتاج، مثل أنّ المشتبَه بهِ كان طوله في الواقع خمسة أقدام، ولٰكنّه يلبس حذاءً أكبر من حجم قدمه، أو أنّ هناك كوكبين صغيرين بدلًا

من كوكبٍ واحدٍ كبير، يدوران حول ذٰلك النجم. ومن هنا، ولأجل أن تكون أيّةُ فرضيّةٍ من هٰذا النوع أكثر احتمالًا للصحّة، فإنّ هٰذا يعتمد على اعتباراتٍ من قبيل ما إذا كانت الفرضيّة تنتهك مبدأ أوكام (أو شفرة أوكام (Ockham's razer)) بأنّها كانت تفترض أمورًا زائدةً عن المقدار الّذي يُحتاج إليه بالضرورة لتفسير الحدث، أو كانت تخالف ما لدينا من فرضيّاتٍ أخرى نسلّم بصحّتها، وهٰكذا دواليك. ومن هنا، عندما تُفهم البراهين على وجود الإلٰه من هٰذه الزاوية، فإنّها ستبدو، لا محالة، وكأنّها مثل تلك الّتي تُسمّى بأدلّة "إلٰه الفجوات"، بحيث يُقال "إنّ هاهنا شيئًا ما، لم يفسّره العلم بعد؛ وبالتالي قد يكون الإلٰه هو التفسير الصحيح"؛ ولأجل ذٰلك، لم يجد دوكِنز، وهاريس، وآخرون، أيّ صعوبةٍ في تقديم تفسيرٍ مادّيٍّ خياليٍّ بديلٍ عن الدليل الّذي يناقشونه، حتّى لو كان التفسير المقترح لا يدعمه أيُّ دليل، أو كان بعيد المنال، إذ من الناحية الخطابيّة، سيكون كافيًا لهدم أيّة ثقةٍ قد يحملها قرّاؤهم التُعَساء تجاه الأدلّة الّتي تُقدَّمُ عادةً على وجود الإلٰه.

بيد أنّ الأكويني لا يستدلّ، على الإطلاق، من خلال استعمال هٰذه الطريقة العرجاء المسمّاة بـ "إلٰه الفجوات"، بل ولا يفعل ذٰلك أيٌّ من كبار الفلاسفة اللاهوتيّين المشار إليهم أعلاه (أرسطو، وابن ميمون، ودنس سكوتوس، ولايبنتز، وآخرون). ورغم اعترافي بأنّ بعض اللاهوتيّين يستدلّون فعلًا بهٰذه الطريقة: فقد فعل ذٰلك بيلي، وكذا أصحاب نظريّة "التصميم الذكي" المتأثّرون به، إلّا أنّه لا ينبغي ربط منهجيّتهم الخاطئة هٰذه، بالمفكّرين الذين لم يكونوا يتعاملون بها أصلًا. وأنا لا أستطيع فهم السبب الّذي يجعل الملحدين متمسّكين إلى هٰذا الحدّ بملاحظة طريقة بيلي، إلّا أن يكون ذٰلك

لأجل أنّها هدفٌ سهلٌ إلى حدٍّ كبير؛ بحيث إنّه لو لم يكن موجودًا أصلًا، فإنّ الملحدين سوف يخترعونه، أو يبحثون لهم عن رجل قشٍّ آخر ليتغلّبوا عليه؛ بينما يقوم الأكويني، كما هو معروف، بتدريس جميع الأدلّة الأخرى باذلًا في ذلك غاية وسعه، حريصًا دائمًا على مهاجمة أقوى الأدلّة الّتي يقدّمها خصمه. (وهٰذا الاختلاف يشكّل بعينه سببًا من بين الأسباب الّتي تجعلني أقارن بين الطبيعة الأخلاقيّة للملحدين الجدد والطبيعة الأخلاقيّة للأكويني، وهو من الأسباب الّتي سيبذل الملحدون جهدًا مضنيًا في نبذها على طريقة هيوم بأنّها مجرّد "فضيلةٍ رهبانيّة").

لقد كان أحد أساتذتي الكبار، والذي أذكره باعتزاز ـ وهو بالمناسبة من الملحدين المتشدّدين ـ يميل دائمًا إلى الأكويني وبعضٍ من مفكّري الفلسفة المسيحيّة في القرون الوسطى (السكولائيّة)، بل كان يعترف، بدون تردّد، بتألّق الأكويني وألمعيّته بالمقارنة معهم؛ وكان يقول: إنّ أنواع المدافعين (عن المسيحيّة) المفضّلين لدى الإنجيليّين المعاصرين "هم كبثرةٍ على ظهر حمارٍ يركبه رياضي"؛ وإن كان توصيفه قاسيًا بعض الشي. ورغم أنّ بعض الأدلّة المقدّمة على طريقة "إلٰه الفجوات" تشير فعلًا، ودون أدنى شك، إلى صعوباتٍ حقيقيّة في موقف المذهب المادّي، ويمكن أن تُعاد صياغتها بعباراتٍ تكون أكثر ملاءمةً، إلّا أنّ بعض الأدلّة الشائعة بين الجمهور في الدفاع عن الدين، قد أثّرت سلبًا على فهم عامّة الناس للبراهين التقليديّة على وجود الإلٰه، خصوصًا (كما سنرى) عندما تبنّت بسذاجة بعض الفرضيّات الفلسفيّة الحديثة الّتي تميل، عن غير قصد، إلى توجيه الدفّة لصالح المذهب المادّي.

وكيفما كان، فإنّ فهم طبيعة الأدلّة الّتي قدّمها الأكويني، سوف يتمّ على أفضل وجه إذا ما تمّت مقارنتها مع الأدلّة المستعملة في المنطق والهندسة والرياضيّات بشكلٍ عام. ولنأخذ نظريّة فيثاغورس مثالًا على ذٰلك؛ إذ إنّك وبمجرّد أن تفهم المبادئ البدهيّة الّتي تنطلق منها، وتعرف ما هو المثلّث وما إلى ذٰلك، وتمارس التفكير لتشكيل البرهان المتعلّق بهٰذه النظريّة، فسوف تُدرك لا محالة أنّها ليست نظريّةً صحيحةً وحسب، بل هي كذٰلك بالضرورة. فهي ليست "فرضيّةً" "تمّ افتراضها" من أجل "تفسير" "معطياتٍ" معيّنة، ولا هي مجرّدَ "أمرٍ محتمل". بل إنّ من يدّعي إمكان وجود "تفسيرٍ" آخر لـ "المعطيات" بحيث يكون أكثر انسجامًا مع مبدإ أوكام، أو يدّعي أنّ نظريّة فيثاغورس مجرّد "نظريّة فجوات" يمكن أن تُقوَّض بمزيدٍ من "الأبحاث"، فهٰذا يعني، بكلّ بساطة، أنّه يُثبت جهله التام بما كان يتحدّث عنه. فالهندسة لا تعمل بهٰذه الطريقة، إذ هي لا تتضمّن صياغة معادلاتٍ للفرضيّات، واختبارها بأسلوبٍ يشبه الأسلوب المتّبع في العلم التجريبي. وهٰذا الأمر لا يجعلها أقلّ عقلانيةً من العلم التجريبي؛ بل يُظهر أنّ هٰذا النوع من الاستدلال المستخدَم في العلم التجريبي، ليس هو النوع الوحيد من الاستدلال العقلاني. وبطبيعة الحال، قد يتبيّن للمهندس وجود خللٍ ما في بعض الأدلّة المتعلّقة بنظريّةٍ هندسيّةٍ ما، إلّا أنّ ذٰلك يعني أنّه ليس بدليلٍ أصلًا؛ فالمتخصّصون في علم الهندسة ليسوا معصومين أكثر ممّا يكون عليه العلم التجريبي، بيد أنّ السبب وراء بطلان تلك النظريّة، ليس إهمال بعض الأدلّة وعدم أخذها في الحسبان، أو أنّ استنتاجها كان أقلّ احتمالًا بالنظر إلى سائر الأمور الأخرى، بل إنّ السبب في بطلانها هو وجود مغالطةٍ منطقيّة في مكانٍ ما من الدليل. وهٰذا يعني أنّ

البرهان الهندسي، والبرهان الرياضي بشكلٍ عام، إمّا أن يحدث بشكلٍ كاملٍ وتام، وإمّا ألّا يحدث مطلقًا؛ فمقدّمات الأدلّة صادقةٌ بالضرورة ولا تقبل الشكّ فيها أبدًا، ولا في أيّ دليلٍ يعتمد عليها. فإمّا تُستنتج النتيجة منها بالضرورة، وفي هٰذه الحالة لن يكون لدينا أيُّ خيارٍ سوى الاعتقاد بها، وإمّا لا تُستنتجُ منها، وفي هٰذه الحالة لن يكون هناك دليلٌ أصلًا. وإذا ما قصدنا إثباتها مرّةً أخرى، فسوف يكون علينا أن نعثر على برهانٍ حقيقي، وفي كلتا الحالتين، لا معنى للسؤال عن "قيمة القرائن المتوفّرة" وعن "الفرضيّات الممكنة" وعن "حساب الاحتمالات"، إلى ما هنالك من أمور.

إنّ أدلّة الأكويني، كما هي أدلّة أفلاطون وأرسطو، عبارةٌ عن أدلّةٍ ميتافيزيقيّة في حقيقتها، وليست "علميّة"؛ إذ خلافًا للاستخدام الشائع المشوّه لكلمة "علميّة" كما لو أنّها كانت مرادفًا لكلمة "عقلانيّة"، فإنّ ذٰلك لا يعني أنّها أدلّةٌ غير عقلانيّة؛ بل يعني أنّها من ذٰلك النوع من الأدلّة العقلانيّة الّتي تختلف عن تلك المُسمّاة بـ "العلميّة" (هٰذا إذا كنّا نقصد بـ "العلميّة" العلم التجريبي الحديث، إلّا أنّ أرسطو، وكذا أتباعه في القرون الوسطى، قد استعملوا المصطلح بالمعنى الأوسع المتضمّن للميتافيزيقيا). وهٰذا يعني أنّها تشبه الأدلّة الهندسيّة من جهةٍ أنها إمّا أن تحدث كاملةً أو لا تحدث مطلقًا، وتختلف عن الأدلّة الهندسيّة من حيث أنّ الأخيرة تنطلق من أمورٍ محسوسةٍ بنحوٍ ما، بدلًا من المجرّدات الصرفة. فبينما تبدأ الأدلّة "العلميّة" من مقدّماتٍ تجريبيّة وتستخلص نتائج احتماليّةً فقط، ولمّا كانت الأدلّة الرياضيّة تبدأ من مبادئ معقولةٍ بعيدًا عن التجربة الحسّيّة، وتستخلص منها النتائج الضروريّة؛ فإنّ الأدلّة الميتافيزيقيّة من النوعِ الّذي يهتمّ به الأكويني، تجمع بين كلا نوعي

المبادئ المستخدمة فيهما، حيث تقوم بالانطلاق من مبادئ تجريبيّةٍ وحسّيّة ولٰكنّها بيّنةُ الصدق، جنبًا إلى جنب مع بعض المبادئ المعقولة بعيدًا عن التجربة الحسّيّة، لتقوم من خلالها باستنتاج النتائج الضروريّة. ثمّ إنّ المبادئ التجريبيّة المستعملة فيها، تكون دائمًا عامّةً جدًّا، بحيث لا يمكن أن تكون هناك أيّةُ شكوكٍ حقيقيّةٍ بشأن صدقها، وذٰلك مثل معرفتنا بأنّ "هناك أكثر من شيءٍ واحدٍ أحمر"، أو "أنّ هناك تغيّرًا يحدث في العالم من حولنا". ومن هنا، كان كلٌّ من أفلاطون وأرسطو يريان بطرقهما المختلفة أنّه، ونظرًا لطبيعة الأشياء بالنحو الّذي نجدها عليه، لا بدّ أن يكون هناك بالضرورة صورٌ أو كلّيّاتٌ ليست عقليةً بحتة ولا هي مختزلةً في المادّة. ومن هنا يقول الأكويني: نظرًا إلى أنّنا نرى الأشياء الموجودة تخضع للتغيير، وتُظهِر العلل الغائيّة، فلا بدّ بالضرورة أن يكون هناك إلٰهٌ يديمها ويحافظ عليها في الوجود في كلّ آن. وكما هو الحال مع الأدلّة الهندسيّة، فإنّه من الممكن دائمًا أن يكون الشخص الّذي يسعى إلى برهانٍ ميتافيزيقي، قد ارتكب خطأً في مكانٍ ما، إذ إنّ المفكر الميتافيزيقي ليس معصومًا عن الخطإ. ولٰكن كما هو الأمر بشأن الهندسة، فإنّ هٰذا النوع من الخطإ لا يمكن أن يكون بسبب الإخفاق في ملاحظة جميع الأدلّة التجريبيّة، أو انتهاك شفرة أوكام، أو أيّ شيءٍ آخر من هٰذا القبيل. وحتّى لو ادّعى أحدٌ التشكيك في المقدّمات التجريبيّة المعنيّة ـ كما هو الحال، على سبيل المثال، مع بارمنيدس الّذي ادّعى التشكيك من الأساس بحدوث التغيير ـ فإنّ تشكيكه سيكون من النوع الّذي يُستمدُّ من بعض النظريّات الميتافيزيقيّة المتنافسة، وليس من اكتشافٍ علميّ لأدلّةٍ غير معروفة حتّى الآن. وبالجملة، فإنّ المنطلقات الأولى للأدلّة الميتافيزيقيّة ليست ممّا يُعثر عليه بالكشف العلمي

التجريبي، بل هي مقدّماتٌ تتعلّق بما يعتبره العلم التجريبي بالضرورة أمرًا مفروغًا عنه، تمامًا كما هو الحال مع الفهم العام.

ومن هنا، فإنّ جزءًا من مشكلة انتقادات دوكِنز للأكويني (وجزءًا من انتقادات الملحدين الجدد الآخرين لبعض الأدلّة الدينيّة الأخرى)، هو أنّ تلك الانتقادات تعجز عن فهم الفرق بين الفرضيّة العلميّة والبرهان الميتافيزيقي؛ ولذٰلك كانت تخفق، على نحوٍ مجحف، في التعامل مع الأخير، وتنظر إليه كما لو أنّه من النوع الأوّل. ولا شكّ أنّك قد تجدهم يجيبون عن كلّ ذٰلك من خلال زعمهم بأنّ الاستدلال العلمي، وربّما الاستدلال الرياضي أيضًا، هما النوعان الوحيدان الجائزان، ويسعون بالتالي، من البداية، إلى إلغاء الأدلّة الميتافيزيقيّة. إلّا أنّ هناك مشكلتين مع هٰذه الرؤية (والتي تُعرف باسم "العِلمويّة (scienticism)" أو "الوضعيّة (positivism)")، الأولى: هي أنّهم إذا كانوا يريدون اتّخاذ هٰذا الموقف، فعليهم الدفاع عنه وليس مجرّد ادّعائه؛ وإلّا فإنّهم سيغالطون أمام خصومهم وينغمسون في النوع نفسه من الدوغمائيّة الّتي يدّعون أنّهم يعارضونها. والثانية، أنّهم في اللحظة الّتي يحاولون فيها الدفاع عنها، سيكونون قد فنّدوها بشكلٍ فعلي؛ إذ إنّ العِلمويّة أو الوضعيّة هي في حدّ ذاتها موقفٌ ميتافيزيقي، يمكن تسويغه من خلال استخدام الأدلّة الميتافيزيقيّة لا غير. ثمّ إنّ البحث في العلوم التجريبيّة، يقوم بذاته على مجموعةٍ من المسلّمات الّتي يُنظر إليها على أنّها أمرٌ مفروغٌ منه. ومن هٰذه المسلّمات: القول بأنّ هناك عالمًا مادّيًّا موجودًا بشكلٍ مستقلٍّ عن أذهاننا، يتميّز بأنماطٍ ونُظُمٍ واقعيّةٍ مختلفة؛ ومنها القول بأنّ حواسّنا مصادر موثوقةٌ لما نعلمه عن هٰذا العالم، أو على الأقل بحدودٍ معيّنة؛ ومنها القول بأنّ هناك

قوانين صادقة بذاتها في المنطق والرياضيّات، تنطبق على الموجودات أنفسها خارج أذهاننا؛ وأنّ قدراتنا المعرفيّة على صياغة المفاهيم والاستدلال بالمبادئ على النتائج وغير ذٰلك، تُتيح لنا فهم هٰذه القوانين، ويمكنها أن تأخذنا بشكلٍ موثوق، من المعطيات الحسّية إلى الاستنتاجات حول العالم المادّي؛ ومنها القول بأنّ اللغة الّتي نستخدمها يمكنها التعبير، بشكلٍ مناسب، عن الحقائق المتعلّقة بهٰذه القوانين وعن العالم الخارجي؛ وغير ذٰلك الكثير من المسلّمات الّتي يشكّل كلُّ واحدٍ منها مسألةً ميتافيزيقيّةً لا يمكن الدفاع عنها من خلال العلوم التجريبيّة نفسها، إلّا بالوقوع بالدور والدخول في حلقةٍ مفرَغة؛ بل إنّ مهمّة بيانها والدفاع عنها ملقاةٌ على عاتق الميتافيزيقيا، والفلسفة على وجه العموم؛ ولأجل ذٰلك، كانت الرؤية العِلمويّة متناقضةً في نفسها[1].

ومن هنا، وكما قال الفيلسوف ومؤرّخ العلوم إي. أي بيرت (E.A. Burt) في كتابه الأسس الميتافيزيقيّة لعلم الفيزياء الحديث: "إنّه حتّى محاولة الهروب من الميتافيزيقيا، سرعان ما تمّ وضعها في شكل قضيّةٍ تنطوي، هي نفسها، على كلّيّاتٍ ميتافيزيقيّة هامّةٍ للغاية؛ ولهٰذا السبب هناك خطرٌ خفيٌّ وخبيثٌ جدًّا في المذهب الوضعي. فإن كنت لا تستطيع تجنّب الميتافيزيقيا، فأيّ نوعٍ من الميتافيزيقيا عساه أن يكون لديك عندما تنظر بإصرارٍ إلى نفسك بأنّك خالٍ من أيّ نقص؟ ومن البدهيّ في هٰذه الحالة، أنّك ستتشبّث بالميتافيزيقيا الّتي لديك دون تمحيص، لأنّ ذٰلك يجري على نحوٍ تلقائي ودون

---

(1) Cf. J.P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (InterVarsity Press, 2003), Chapter 17.

وعيٍ منك بذٰلك؛ بل علاوةً على ذٰلك، ستقوم بتمريرها إلى الآخرين بنحوٍ أسهل من تمرير مفاهيمك الأخرى؛ لأنّك ستكتفي بنشرها من خلال الإيعاز والتلميح، بدلًا من الاستدلال عليها... ومن هنا، كان تاريخ الذهن البشري ليكشف لنا، بنحوٍ لا يدع مجالًا للشكّ، أنّ المفكّر الّذي يتنكّر للميتافيزيقيا... إن كان شخصًا مهتمًّا على نحوٍ جدّيٍّ بأيّ بحثٍ حول موضوعٍ ما، فلا بدّ حينئذٍ أنّ يكون لديه منهجٌ ما، وهٰذا يعني أنّ شغفه بذٰلك الموضوع سوف يستدرجه بقوّةٍ وباستمرار، وبدافعٍ من منهجه، نحو تقديم ميتافيزيقيا تقضي، في نهاية المطاف، بأنّ الكون، بلا ريب، يسير بالنحو الّذي يجعل من منهجه المعرفي منهجًا مناسبًا وناجحًا؛ ولٰكن حيث إنّ الفكر الوضعي قد فشل في ترويض نفسه على التفكير الميتافيزيقي الدقيق، فإنّ مشاريعه في هٰذه الأمور سوف تكون عرضةً لأن تبدو بائسة، وغير دقيقة، بل وخياليّةً أيضًا"[1].

ومن هنا، يمكنني القول بأنّه كان من الممكن لبيرت (Burtt) أن يكتب حول الملحدين الجدد؛ وذٰلك لأنّ كلماته تصف حالهم بشكلٍ دقيقٍ وتامٍّ. فدوكِنز على وجه الخصوص ـ كما سنرى ـ يحاول باستمرار تأطير الجدل حول وجود الإلٰه وطبيعة العقل البشري، كما لو أنّهما يتوقّفان على التطوّر، محاولًا بذٰلك تحويل الطريقة الداروينيّة في التحليل، الّتي يجد نفسه أكثر راحةً معها، إلى أمرٍ ميتافيزيقيٍّ عامّ يحمل المفتاح الرئيس لكلّ مشكلةٍ علميّةٍ وفلسفيّة؛ ثمّ، لأنّه ليس فيلسوفًا فإنّه يدّعي ميتافيزيقيا طنّانة يقدّمها بثوب العلم الصحيح؛ ولذا

---

(1) E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Humanities Press, 1952), pp. 228–29.

جاءت ميتافيزيقياه سيّئةً للغاية في واقع الأمر ـ أو كما يقول بيرت: "بائسة" و"غير دقيقة" عندما يتعلّق الأمر بالدين، و"خياليّة" بحتة عندما تطير به نظريّتا "الجين الأناني (the selfish gene)" و"الميمة (meme)" في دنيا الخيال. ولٰكنّه، بسبب إيمانه بهٰذه الميتافيزيقيا السيّئة دون وعيٍ منه، استطاع أن ينشرها بنحوٍ مؤثّرٍ جدًّا لعددٍ لا يُحصى من القرّاء، ولٰكن من خلال التلميح غير المباشر فقط، وليس من خلال النقاش والمناظرة، ولأجل ذٰلك بقي جاهلًا ـ مع سعادته بذٰلك ـ بما إذا كان هناك أيُّ بديلٍ جدّيٍّ لها.

وهٰذا كلّه، يقودنا إلى الأمر الثاني الّذي نحتاج أن نفهمه، حتّى نفهم أدلّة الأكويني على وجود الإلٰه ـ بل حتّى نفهم أيضًا أدلّته على خلود الروح ومفهوم القانون الطبيعي للأخلاق، كما سنرى ـ وهو أنّ المبادئ الميتافيزيقيّة الخاصّة الّتي تُصاغ هٰذه الأدلّة على أساسها، عبارةٌ عن مبادئ تقليديّةٍ وليست حديثةً؛ بل هي بالتحديد، تلك المبادئ الأرسطيّة الّتي سبق ذكرها وليست شيئًا آخر. وهٰذا هو السبب الجوهري الّذي جعلنا نُمضي فصلًا طويلًا في دراسة المذاهب التقليديّة من طاليس إلى أرسطو؛ إذ بدون تلك الخلفيّة، لن يمكن فهم الأدلّة المتعلّقة بموضوعنا، وهٰذا الأمر ليس خاصًّا بالأكويني؛ إذ إنّ معظم كبار الفلاسفة المؤمنين بوجود إلٰهٍ، مدينون كثيرًا لمذهب أفلاطون وأرسطو. ومن نافل القول أن ننوّه هنا، كما في المواضع الأخرى، بأنّ دوكِنز وأقرانه جاهلون تمامًا بكلّ هٰذه الأمور.

والأمر الثالث الّذي نحتاج إلى فهمه هنا، هو أنّ الأكويني، وكما سبقت الإشارة من قبل، لا يعتمد في استدلاله على الادّعاء القائل بأنّ "كلّ شيءٍ له

سببٌ" ولا هو يستدلّ ـ خلافًا لما يعتقده دوكِنز ـ على أنّ الكون كانت له بدايةٌ زمانيّة، وأنّ الإله لا بدّ أن يكون سببًا لتلك البداية. إنّ محطّ نظر الأكوينيّ ـ بعد ملاحظة وجود أنواعٍ مختلفةٍ من العلل ـ هو بيان أنّ طبيعة كلٍّ من العلّة والمعلول تستلزم وجود الإله بالضرورة كعلّةٍ غير معلولةٍ للكون، حتّى لو افترضنا أنّ الكون أزليٌّ، وبالتالي ليست له بدايةٌ زمانيّةٌ أصلًا. فجوهر الاستدلال لا يرتكز على أنّ العالَم لم يكن ليبدأ إن لم يكن الإله قد أسقط قطعة الدومينو الأولى في مرحلةٍ ما في الماضي البعيد؛ بل إنّ جوهر الاستدلال هو أنّ العالم لم يكن ليوجد الآن، أو يخضع للتغيّر أو يُظهِر العلل الغائيّة الآن، ما لم يكن الإله موجودًا الآن، وفي كلّ لحظةٍ، حيث يديمه ويحافظ على وجوده، وتغيّره، وغائيّته.

والأمرُ الرابع، هو أنّ هناك عدّة ملاحظاتٍ ضروريّة تتعلّق بـ "الطرق الخمسة" للأكويني، الّتي ركّز عليها دوكِنز وأخذها من فصلٍ قصير في بداية الكتاب الكبير المسمّى بـ الخلاصة اللاهوتيّة؛ فقد شكّل هٰذا الفصل مجرّد فقرةٍ لا تزيد عن صفحتين في الطبعة الحديثة للكتاب، وقد تعامل معها دوكِنز، حاله حال الكثير من المعلّقين الآخرين، كما لو أنّ مقصود الأكويني منها هو أن تشكّل بنفسها، وبصورةٍ مستقلّةٍ، عرضًا كاملًا للأدلّة على وجود الإله؛ إلّا أنّ الحقيقة هي أنّ كتاب الخلاصة اللاهوتيّة، وعلى الرغم من طوله وصعوبة بعض مفاهيمه للقارئ المعاصر، كان قد دُوّن ليكون كتابًا تمهيديًّا للمبتدئين في علم اللاهوت، وليس عرضًا تفصيليًّا تخصّصيًّا. وعلاوةً على ذٰلك، فإنّ القصد من عرض الطرق الخمسة في هٰذا الكتاب، هو مجرّد تقديم خلاصةٍ موجزةٍ عن الأدلّة الّتي كانت مألوفةً لدى القرّاء في ذٰلك الوقت، أمّا التفصيل

بالنسبة إلى بعضها فقد تركه الأكويني إلى كتبٍ أخرى، مثل الخلاصة ضدّ الوثنيّين. وبالنسبة إلى ما يرتبط بالبعض الآخر، مثل الأسباب الّتي على أساسها يجب أن ننسب القدرة المطلقة، والعلم المطلق، وما شابه ذٰلك إلى المحرِّك الّذي لا يتحرّك أو العلّة الأولى، فقد عرضها بقدرٍ كبيرٍ جدًّا من التفصيل في فصولٍ لاحقةٍ من الخلاصة اللاهوتيّة بعد الطرق الخمسة مباشرةً، بحيث إنّ أيّ شخصٍ يكون على درايةٍ بالخلاصة، بل بالمبادئ الأوّليّة لفكر الأكويني، سوف يعرف كلّ هٰذا. وهٰذا يعني أنّ ما مارسه دوكِنز يشكّل انحدارًا خطيرًا للغاية في الكفاءة العلميّة والنزاهة الفكريّة لشخصٍ مثله يُعدّ واحدًا من أساتذة جامعة أكسفورد؛ إذ كان قد دأب على صبّ جام غضبه على الفطنة العلميّة والنزاهة الفكريّة للآخرين، وتعامل مع الطرق الخمسة كما لو كانت تشكّل قضيّة الأكويني الكاملة لإثبات وجود الإلٰه، متجاهلًا ردود فعل الأكويني نفسه تجاه مختلف الاعتراضات، والتجرّؤ على القول لقرّائه بأنّ الأكويني لا يقدّم "أيّ استدلالٍ مطلقًا" لبعض الادّعاءات، رغم أنّه يخصّص عدّة مئاتٍ من الصفحات للدفاع عنها. وممّا لا شكّ فيه أنّ دوكِنز لن يرضى فيما لو قام أحد الخصوم بتمزيق صفحتين من سياق أحد كتبه الشائعة، وادّعى دحض جميع ما جاء في كتابه في علم الأحياء على أساس عددٍ قليل من الانتقادات الساخرة له؛ مع أنّ ذٰلك هو عين ما فعله هو نفسه مع توما الأكويني، الرجل الّذي يمكن أن نقول عنه بكلّ ثقة أنّه مفكّرٌ أكبر بكثير ممّا يمكن أن يتمنّى أو يحلم ريتشارد دوكِنز أن يكون هو عليه.

والأمر الأخير الّذي أريد التمهيد به، هو أنّ الكثير من العلمانيّين يبدون مصرّين بحماقة (واعذروني عن هٰذا التعبير) على التظاهر بأنّ المتديّنين بشكلٍ

عامٍّ يؤمنون بإلٰهٍ مجسّمٍ بشكلٍ لا يمكن أن يقول أحدٌ بوجوده على نحوٍ جدّي ولو للحظةٍ واحدة، سوى الطفل الصغير أو أجهل الناس وأحمقهم. في الحقيقة، كثيرًا ما سمعت مقارنة "أرنب عيد الفصح" الغبيّة، إلى الحدّ الّذي جعلني أريد الصراخ... لقد سمعتها من مدّعي الثقافة الذين لم يؤيّدوا أحد الجهّال الّذي أنكر فيزياء الجسيمات على أساس أنّه لا يمكنه أن يُقنع نفسه بالاعتقاد بشيءٍ سخيف، مثل وجود المليارات من كرات البليارد الصغيرة تتقافزُ داخل فنجان قهوته. ومن الصعب أن تجد أيّ دليلٍ معتبر يدعم هٰذا الإصرار الّذي لا يعير أيّ اهتمامٍ لقراءة الأعمال العظيمة في اللاهوت الفلسفي، كي يعرفوا أنّ التوصيف التجسيمي لـ "ما يعتقده الناس المتديّنون" ليس إلّا مهزلة، خصوصًا عندما يجري تطبيقه على أفضل أولٰئك الذين يمثّلون الفكر الديني.

ومن هنا، وحتّى نفهم ما يعتقد به المفكّرون الدينيّون الجادّون بالفعل، فمن المفيد أن نقوم بتمييز خمس مراتب لتصوّر الناس عن الإلٰه:

1ـ أنّ الإلٰه رجلٌ عجوز، ذو لحيةٍ بيضاء، رحيمٌ مع حزم، خبيرٌ بكلّ شيء، له الكثير من الأفكار والدوافع البشريّة ويعيش في مكانٍ يُدعى الجنّة، يشبه الأماكن الّتي نعرفها سوى كونه بعيدًا جدًّا ومن المستحيل الوصول اليه إلّا من خلال وسائل سحريّة.

2ـ أنّ الإلٰه لا يملك، في الواقع، شكلًا جسديًّا، وأفكاره ودوافعه في كثيرٍ من الجوانب مختلفةٌ جدًّا عن أفكارنا ودوافعنا. فهو كائنٌ غير مادّيٍّ، وهو موجودٌ أبديٌّ، و(ربّما) يملأ المكان كلّه. ومع ذٰلك، يبقى، بحالةٍ أو بأخرى، شخصًا مثلنا، إلّا أنّه، إلى حدٍّ كبير، أكثر ذكاءً، وقوّةً، وفضلًا، وليس له

مثل ما لنا من القيود والتحديدات المادّيّة والروحيّة. وقد خلق العالم بمثل الطريقة الّتي يبني بها النجّار منزلًا، ككائنٍ مستقل، وسوف يديره ويحافظ عليه حتّى لو كان عليه "الذهاب بعيدًا" عنه. ولٰكنّه، مع ذٰلك، قد يقرّر التدخّل في عمليّاته وإدارته من وقتٍ لآخر.

3ـ أنّ الإلٰه ليس جسمًا أو مادّةً في عرض الأجسام أو الموادّ الأخرى في العالم؛ بل هو الموجود التام أو هو الوجود نفسه، متميّزٌ تمامًا عن عالم الزمان، والمكان، والأشياء، يحتويها ويتكفّلها في كلّ لحظة، وبدون حفظه ورعايته الدائمة لها، ستفنى من فورها. وليس العالم كائنًا مستقلًّا، بمعنى أنّ كلّ شيءٍ يمكن أن يستمرّ إذا كان الإلٰه "سيذهب بعيدًا". وهٰذا الأمر يشبه، إلى حدٍّ كبير، الموسيقى الّتي ينتجها الموسيقيّ، والتي توجد فقط عندما يعزفها، وتختفي في اللحظة الّتي يتوقّف فيها عن العزف. بيد أنّه لا شيء من المفاهيم الّتي نطبّقها على الأشياء في العالم، بما فيها تلك الّتي نطبّقها على أنفسنا، يمكن أن تنطبق حقيقةً على الإلٰه في أيّ شيء، إلّا على نحو المجاز. ومن هنا، على سبيل المثال، يمكننا أن نقول إنّ الإلٰه "شخصٌ ما"، بمعنى أنّه ليس أقلّ من شخص، بالطريقة الّتي يكون فيها حيوانٌ ما، ليس أقلّ من شخص. ولٰكنّ الإلٰه ليس "شخصًا" بالمعنى الحرفيّ، بمعنى كونه شيئًا فردًا من بين أشياء أخرى متعدّدة، يناقش، ويختار، ولديه التزاماتٌ أخلاقيّةٌ، إلى آخره. فمثل هٰذه المفاهيم لا يكون لها معنًى عندما تُطبّق حرفيًّا على الإلٰه.

4ـ أنّ الإلٰه كما يفهمه الشخص الّذي له تجربةٌ عرفانيّةٌ من قبيل تجربة الأكويني.

5ـ أنّ الإلٰه كما يعرفه الأكويني الآن، أي المُدرَك في شهودٍ يجلب السعادة، والذي يناله المرحومون بعد الموت.

لا شكّ أنّه من الممكن طرح المزيد من التدرّجات بين بعض هٰذه (المراتب)، إلّا أنّ هٰذا المقدار كافٍ لأغراضنا الحاليّة. ومن الواضح أنّ كلّ درجةٍ تمثّل تقدّمًا في التطوّر على سابقتها، فالمرتبة الأولى تمثّل مفهوم الطفل عن الإلٰه، وربما بعض البالغين غير المتعلّمين. والمرتبة الثانية تمثّل مفهوم بعض المتديّنين المثقّفين، ومفهوم المذهب الشائع في الدفاع عن الديانة المسيحيّة، ومفهوم البراهين مثل "برهان التصميم" عند بيلي. والمرتبة الثالثة هي مفهوم اللاهوت الفلسفي الكلاسيكي: عند أوغسطين، وأنسلم، والأكويني، وغيرهم من المفكّرين. وأمّا المرتبتان الرابعة والخامسة، فلا يمكن إحرازهما إلّا لمن وهبه الإلٰه موهبةً خارقة. وليست المراتب الدنيا عديمة القيمة بالضرورة، فبعض الأفراد، وأوّلهم الأطفال الصغار، يجدون صعوبةً في معرفة الإلٰه بأيّ نحوٍ سوى مصطلحات المرتبة الأولى. وصورةٌ مثل هٰذه، يمكن أن تكون مفيدةً بدرجةٍ ما، في منحهم فكرةً بدائيّةً عن الإلٰه على الأقلّ. فعلى سبيل المثال، مع أنّ الإلٰه ليس رجلًا حكيمًا كبير السنّ بالمعنى الحرفي، إلّا أنّ التفكير به على أنّه شيخٌ حكيمٌ كبيرُ السن، سيكون على الأقل أقرب إلى الحقيقة من التفكير به على أنّه حيوان، إذ بخلاف الحيوان، فهو ليس أقلّ من الذات البشريّة (مع أنّه أسمى من الذات البشريّة بلا حدٍّ على الإطلاق). (ولنشبّه الطريقة الّتي يكون فيها من المفيد للأطفال التفكير في الجزيئات على أنّها مثل كراتٍ صغيرة تجمّعت معًا بواسطة العصي، مع أنّها ليست هٰكذا بالمعنى الحرفي). وأمّا المرتبة الثانية، فهي أفضل من تمثيل المرتبة الأولى، إذ إنّها تُلغي التحديدات الكامنة في

الصور المادّيّة، والّتي لا يمكن أن تنطبق على الإلٰه، ولٰكنّها تبقى أقلّ شأنًا، فهي تجسّم الإلٰه وتشبّهه بالبشر إلى حدٍّ كبيرٍ، بالمقارنة مع المرتبة الثالثة الّتي تُعتبر أفضل ما يمكننا فعله بواسطة العقل المجرّد.

إنّ ما أسمّيه بالمرتبة الثالثة، ينطوي على التشبيه عند الأكويني الّذي يتبع الاستعمال المجازي التمثيلي للألفاظ، بحيث لا يتمّ استعمالها للإشارة إلى الإلٰه بالمعنى نفسه على طريقة "المشترك المعنوي (univocal)" الّذي يتمّ تطبيقه على الأشياء في هٰذا العالم (كما قد نصف سيّارة إطفاء الحريق وعلامة التوقّف بأنّ كلًّا منهما "حمراء" بالمعنى نفسه بالضبط)، بل ولا على أن يتم استعمالها في معنًى مختلف تمامًا على طريقة "المشترك اللفظي (equivocal)" (كما نرى في كلمة العين، فمنها العين الباصرة، والعين بمعنى الجاسوس، والعين بمعنى الينبوع، والعين بمعنى الذهب والفضّة). بل على أن يتم استعمالها على نحوٍ تمثيلي، كما هو الحال عندما تقول إنّك "ترى" شجرةً أمامك، وتقول أيضًا إنّك "ترى" أنّ نظريّة فيثاغورس لا بدّ أن تكون صحيحة. إذ من الواضح أنّك لا ترى النظريّة تمامًا بالمعنى نفسه الّذي ترى فيه الشجرة، ولٰكن هناك تشابهٌ ما بين الرؤية العينيّة والرؤية العقليّة الّتي تجعل استخدام المصطلح مناسبًا في كلتا الحالتين. وبالمثل، فإنّ الإلٰه ليس شخصانيًّا، أو أنّه خيرٌ، أو مقتدرٌ، أو عاقلٌ بالمعنى نفسه الّذي يشير إلى الإنسان، لٰكنّه مع ذٰلك يمكن أن يوصف بهٰذه الاصطلاحات، وليس في ذٰلك عيبٌ، فيما لو فُهمت بشكلٍ تمثيليٍّ؛ وفي المقابل لا يوجد شيءٌ في الإلٰه، حتّى ولو بصورةٍ تمثيليّة، يشبه الشر، أو الضعف، أو الغباء؛ لأنّ هٰذه المعاني لا يمكن أن تنطبق عليه بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

ومن هنا، قد نسأل: كيف لنا أن نعرف أيّ المعاني تنطبق وأيّها لا تنطبق؟ والجواب هو أنه ـ وبغضّ النظر عن الوحي الإلٰهيّ ـ لا يمكننا معرفة ذٰلك إلّا عن طريق دراسة الأدلّة على وجود الإلٰه، والآثار المترتّبة عليها، وهٰذه هي المهمّة الّتي سنُقدِم عليها الآن. ولنضع في اعتبارنا، على أيّة حال، أنّ الرد على هٰذه الأدلّة بالقول "أنا لا أؤمن بأرنب عيد الفصح " لن يكون ردًّا حقيقيًّا ذا معنى، إلّا بقدر ما يكون ردًّا حقيقيًّا على فيزيائيٍّ يحاول إقناعك بوجود الأنواع المتحوّلة، أو الكواركات (quarks)، أو الجاذبيّة الكونيّة.

وجود الإله

هناك الكثير من البراهين الرصينة على وجود الإلٰه ـ إذ يرى الفيلسوف ألفِن بلانتنغا (Alvin Plantinga) أنّ هناك ما لا يقلّ عن "أربعةٍ وعشرين أو نحو ذٰلك" ـ ولٰكنّها ليست كلّها أساسيّةً أو قويّةً على حدٍّ سواءٍ[1]. وأحد تلك البراهين الجديرة بالذكر ـ انطلاقًا ممّا تمّ طرحه من موضوعاتٍ سابقًا ـ مأخوذٌ من القدّيس أوغسطين؛ ويمكن تلخيصه على النحو التالي: إنّه من الصعب جدًّا ـ كما رأينا من قبل ـ تجنّب المذهب الواقعيّ بشأن الكلّيّات والقضايا، والأعداد والموضوعات الرياضيّة الأخرى، إذ نظرًا للاستدلالات الّتي بحثناها، فإنّ وجود هٰذه الكيانات بشكلٍ أو بآخر، لا يمكن إنكاره على نحوٍ صحيح، ومن

---

(1) انظر: مجموعة محاضرات بلانتنغا (Two Dozen (Or So) Theistic Arguments). مع أنّ هٰذه المحاضرات غير مطبوعة، إلّا أنّها قُرئت من قِبل الكثير؛ وذٰلك لانتشارها على مواقع الإنترنت. والبعض من هٰذه المحاضرات لا زالت في مرحلة التنقيح كما يقول بلانتنغا نفسه (مع أنّه لم يدّعِ بتقديم أكثر من خلاصة سريعة في بعض الأحيان) ولٰكن معظم تلك المحاضرات قد تمّ تنقيحها من قِبل كتّابٍ آخرين.

غير الصحيح أيضًا اعتبارها مجرّد أشياء مادّيّة أو مجرّد أفعالٍ ذهنيّة. وقد رأينا أيضًا أنّ هناك مشاكل جدّيّةً في فهمها وفقًا للمذهب الواقعي عند أفلاطون ـ أي ككائناتٍ مجرّدة موجودة في حدّ ذاتها في "عالمٍ ثالث" ـ وذٰلك نظرًا لتعارضها مع المذهب الواقعي عند أرسطو؛ مضافًا إلى أنّه من الصعب، في الوقت نفسه، أن نرى كيف يمكن أن توجد بمعزلٍ عن أيّ ذهنٍ مطلقًا: حيث يبدو بوضوح أنّ القضيّة مثلًا، من نوع الأشياء الّتي لا توجد بالفعل إلّا عندما يتلقّاها ذهنٌ ما أو يفكّر بها. ويبدو بوضوحٍ أيضًا ـ كما عساه أن يكون رأي أرسطو ـ أنّ المثلّثيّة مثلًا، مع أنّها ليست أمرًا مادّيًّا ولا ذهنيًّا بالكامل، إلّا أنّها لا تعود موجودةً أصلًا إذا ما انتفى كلُّ شيءٍ مثلّثيٍّ وكلُّ ذهنٍ يمكن أن يفكّر بالمثلّثيّة. ولٰكن، حتّى في هٰذه الحال، ألن يبقى صحيحًا أنّ مجموع زوايا المثلّث هو 180 درجة؟ ألن تبقى الحقائق الهندسيّة الأخرى صحيحةً كما كانت كذٰلك دائمًا؟ ومن هنا، وطالما أنّ الكلّيّات والقضايا، والمسائل الرياضيّة أبديّةٌ وموجودةٌ بالضرورة، فهي، مع ذٰلك، لا يمكن أن توجَد بشكلٍ معقولٍ بمعزلٍ عن الذهن، ولا يمكن لهٰذا الذهن (كما عرفنا وفقًا للأدلّة السابقة) أن يكون ذهنًا متناهيًا أو محدودًا كأذهاننا، فالنتيجة المترتّبة على ذٰلك هي أنّها لا بدّ أن توجَد في ذهنٍ أبديٍّ وغير متناهٍ. ولٰكن مثل هٰذا الذهن هو بالضبط ما يُفترض أن يكون عليه الإلٰه؛ وبالتالي يترتّب على هٰذا أنّ الإلٰه موجودٌ[1].

---

(1) كتب بلانتنغا بشكلٍ مختصر عن هٰذه النقطة الخلافيّة في مقالته:

Arguments for the existence of God" in the *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Routledge, 1998).

كما دافع عنها الكاتب آر. بي. فيلبس في كتابه:

R. P. Phillips in his *Modern Thomistic Philosophy, Volume 2: Metaphysics* (Newman Press, 1950) pp 298-299.

لا يدافع الأكويني عن هٰذا الرأي بنفسه، لٰكنّه هو وغيره الكثير من فلاسفة القرون الوسطى السكولائيّين (المدرسيّين) يؤيّدون الفكرة القائلة إنّ الكلّيّات وما شابهها توجد بصورة "أفكارٍ" في العقل الإلٰهيّ، وهو استنتاجٌ متناغمٌ بإحكامٍ مع فهمهم عن الإلٰه الّذي توصّلوا إليه من خلال براهينهم المعتبَرة لديهم، والّذي يساهم في توحيد واستكمال الصورة الميتافيزيقيّة للعالم الّتي وصلت إلينا من قِبل أفلاطون وأرسطو. والرأي الّذي ينتج عندما يجمع المرء بين المذهب الواقعيّ عند أرسطو مع مفهوم أوغسطين حول الكلّيّات بأنّها موجودةٌ في عقل الإلٰه، له اسمٌ خاصٌّ به: وهو الواقعيّة السكولائيّة (المدرسيّة)[1].

ومع أنّ الأكويني من الواقعيّين السكولائيّين، إلّا أنّ أرسطيّته تدعوه إلى تفضيل تلك البراهين الّتي تُثبت وجود الإلٰه انطلاقًا من مبادئ أكثر وضوحًا من خلال التجربة الحسّيّة، وعلى هٰذا الأساس، قام بتقديم العديد من هٰذه

وقد أسماها "الحجّة من الحقائق الخالدة". ومن جانبٍ آخر، ما زال بعض الكتّاب السكولائيّين المعاصرين، الذين قبِلوا بفكرة أنّ الحقائق الخالدة موجودةٌ في فكر الإلٰه، ما زالوا في شكٍّ من أنّ هٰذه الفكرة يمكن لها أن تشكّل الأساس لدليلٍ مستقلٍّ يُثبت وجود الإلٰه. انظر على سبيل المثال كتاب:

P. Coffey, *Ontology* (Longmans, 1938) pp89-95(;) Cardinal Mercier et al., *A Manual of Modern Scholastic Philosophy, Volume 2* (B. Herder, 1933) pp32-35).

لمزيدٍ من المعلومات عن الدفاع عن هٰذه الفكرة من قِبل كتّاب معاصرين، راجع كتاب:

John Peterson, *Introduction to Scholastic Realism* (Peter Lang, 1999).

(1) للمزيد من المعلومات عن الدفاع عن هٰذه الفكرة من قِبل كتّاب معاصرين، راجع: المصدر السابق.

البراهين، وما الطرق الخمسة الشهيرة إلّا بعضٌ منها. وتوخيًّا للإيجاز، سأناقش ثلاثةً من أدلّة الأكويني فقط، ولٰكنّ العيّنات ستكون نموذجيّةً على نحوٍ وافٍ وكافٍ[1].

---

(1) راجع كتابي (Aquinas, (Oneworld Publications)) للاطّلاع على بحثٍ مفصّل للبراهين الّتي سنعرضها لاحقًا، بالإضافة إلى بحث "الطرق الخمسة" جميعها، وأبحاث أخرى لتوما الأكويني. وللاطّلاع على مقدّمات عامّة جيّدة حول آراء توما الأكويني، والتي تشمل معالجاتٍ مختصرةً ومفيدةً للأدلّة الّتي قدّمها على وجود الإله، يمكن مراجعة كتاب:

F.C. Copleston, *Aquinas* (Penguin Books, 1991).

وكتاب:

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford University Press, 1992).

ويمكن للقارئ أن يطّلع على أبحاث مفصّلة لـ"الطرق الخمسة" في كتاب:

Reginald Garrigou-Lagrange, *The One God: A Commentary on the First Part of St. Thomas's Theological Summa* (B. Herder, 1943).

وكتاب:

Reginald Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and His Nature, Volume 1* (B. Herder, 1934).

وكتاب:

Maurice Holloway, *An Introduction to Natural Theology* (Appleton-Century-Crofts, 1959).

وكتاب:

Christopher Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations*.

وكتاب:

D.Q. McInerny, *Natural Theology* (Priestly Fraternity of St. Peter, 2005).

وكتابَي:

Henri Renard, *Philosophy of God* (Bruce Publishing Co., 1951); and John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Catholic University of America Press, 2000).

الدليل الأول: المحرِّك الذي لا يتحرك

يعتقد الأكويني أنّ أوضح الأدلّة على وجود الإلٰه هو الدليل الّذي أظهر أنّ التغيّر بذاته يتطلّب أن يكون لكلّ متغيّرٍ مغيِّرٌ أوّل لا يتغيّر، حيث يكشف التحليل أنّ هٰذا ينطبق على الإلٰه كما يُفهم عادةً بطبيعة الحال. وقد قدّم أرسطو نسخةً لهٰذا الدليل، ولٰكنّ الأكويني يقدّم نسخةً خاصّةً به، عرضها بإسهاب في كتابه الخلاصة ضدّ الوثنيّين (Summa Contra Gentiles)، وهي أوّل الطرق الخمسة الّتي عرضها بشكلٍ مختصرٍ في الخلاصة اللاهوتية (Summa Theologiae). والاسم التقليديّ لهٰذا الدليل هو "برهان الحركة" (the argument from motion)، إذ إنّ "الحركة" مصطلحٌ أرسطيٌّ تقليديٌّ لما نسمّيه هٰذه الأيّام بـ "التغيّر"[1].

علينا بدايةً أن نتذكّر أنّ أرسطو يُدرك التغيّر (أو الحركة) كأمرٍ ينطوي

---

(1) علاوةً على المصادر المذكورة في الحاشية أعلاه، هناك مناقشاتٌ أخرى مهمّةٌ لموضوع الاستدلال من الحركة، يمكن للقارئ أن يجدها في المصادر التالية:

Celestine Bittle, *God and His Creatures* (Bruce Publishing Co., 1953).
William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (Harper and Row, 1980).

مقالة:

John Haldane's contribution to Smart and Haldane, *Atheism and Theism*, cited in Chapter 1.
G.H. Joyce, *Principles of Natural Theology* (Longman's, 1924).
Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism* (Oxford University Press, 1997).
Scott MacDonald, "Aquinas's Parasitic Cosmological Argument," *Medieval Philosophy and Theology, Volume 1* (University of Notre Dame Press, 1991).
Phillips, *Modern Thomistic Philosophy, Volume 2: Metaphysics*.

دائمًا على الانتقال من الإمكانيّة إلى الفعليّة، وبما أنّ الأمر الممكن في حدّ ذاته كذٰلك ـ أي مجرّد أمرٍ ممكنٍ غير فعليٍّ أو واقعيٍّ ـ ولا يمكن لما هو ممكنٌ أن يصير بذاته فعليًّا، بل لا بدّ أن يصير بالفعل بواسطة شيءٍ غير ذاته؛ ولأجلِ ذٰلك، كان الذوبان الممكن للكرة المطّاطيّة لا بدّ أن يصير بالفعل لها بفعل الحرارة؛ وتحرّك رِجل الحيوان ممكنٌ له، ولا بدّ أن يصير بالفعل بواسطة فعل الخلايا العصبيّة الحركيّة، وهٰكذا دواليك. وعلينا أن نتذكّر أيضًا أنّ أرسطو يعتبر العلّة الفاعليّة القريبة والمباشرة لشيءٍ ما، علّةً متزامنةً مع ذٰلك الشيء. فالعلّة المباشرة لانحناء الإناء الخزفيّ مثلًا، هي الحالة المنحنية ليد الخزّاف أثناء قولبته للإناء.

وعلى هٰذا، فإنّ العلّة المباشرة لانحناء يد الخزّاف هي الأحداث الّتي تجري في جهازه العصبيّ لتجعل العضلات في يده تتصرّف بتلك الطريقة. ولٰكن بالطبع، يمكننا أيضًا أن نشير إلى عللٍ أخرى لانحناء يده ولٰكنّها أقلّ مباشرةً وقربًا منه. فعلى سبيل المثال، قد يكون السبب البعيد هو أنّ صديقته كانت قد طلبت منه في الأسبوع الماضي أن يصنع لها إناءً؛ إذ إنّه لن يكون جالسًا هناك في ذٰلك الوقت محرّكًا يده بتلك الطريقة، لو لم تكن صديقته قد طلبت منه ذٰلك. وهٰذا يأخذنا إلى التمييز الأساسيّ الّذي وضعه الأكوينيّ وغيره من فلاسفة العصور الوسطى بين نوعين من الترابط في سلسلة العلل والمعاليل، وهما "الترابط بالعرض (accidentally ordered)" و"الترابط بالذات (essentially ordered)". ولنأخذ مثالًا بسيطًا، ونفترض أنّ أبًا يُنجب ولدًا، والولد بدوره يُنجب ولدًا آخر. فلو مات الأب بعد أن أنجب ابنه، فإنّ الابن، إن كان ما زال في الوجود، يمكن أن ينجب ولدًا بنفسه، إذ إنّ للابن

القدرة على فعل ذٰلك بنفسه وحده، فهو لا يحتاج إلى أن يبقى والده في الوجود حتّى يكون هو قادرًا على فعل ذٰلك. ولو كان لنا أن نتصوّر سلسلةً مستمرّةً من الآباء الّذين ينجبون أبناءً، وهٰؤلاء الأبناء بدورهم ينجبون أبناءً آخرين ـ ومن الواضح أنّ مثل هٰذه السلسلة موجودةٌ حقًّا في كلّ مكانٍ حولنا ـ فعندئذٍ يمكننا ملاحظة أنّه في كلّ حالةٍ، سوف يكون لدى كلّ ابنٍ القدرةُ على أن يُنجب ابنًا بنفسه (وبالتالي يصبح أبًا) حتّى لو كان أبوه، أو أيّ أبٍ سالفٍ في هٰذه السلسلة، ليس موجودًا بالفعل. إنّ اعتبار كلّ عضوٍ في هٰذه السلسلة "سببًا" للأبناء، يجعله مستقلًّا عن الأعضاء السابقين من هٰذه الجهة؛ وهٰذا يعني أنّ العلل "مترابطةٌ بشكلٍ عرَضيٍّ" بمعنى أنّ بقاء فعليّة أيّ عضوٍ سابقٍ منها مع اللاحق ليس ذاتيًّا لاستمرار السلسلة. والأمر عينه ينطبق على جعل الخزّاف يده تنحني عند صنع الإناء، فإنّه يحدث على الرغم من أنّ طلب صديقته قد حدث قبل أسبوعٍ، ممّا يجعل الارتباط السببيّ بين الطلب والحركة المنحنية ليده ارتباطًا "بالعرض" طالما أنّ اللاحق يوجَد بالفعل في ظلّ غياب السابق.

ومع ذٰلك، فإنّه لن يوجَد في ظلّ غياب فعل الخلايا العصبيّة الحركيّة؛ إذ إنّ السلسلة هنا "مترابطةٌ بالذات"، وسيكون لدينا سلسلةٌ واحدةٌ بالخصوص؛ لأنّ العلّة في هٰذه الحالة (بخلاف طلب الصديقة) متزامنةٌ مع المعلول. إذ لا تصير اليد بتلك الحالة إلّا لأنّ الخلايا العصبيّة الحركيّة تطلق الإشارة على ذٰلك النحو؛ فإذا خمد النشاط العصبيّ، ارتخت اليد. أو لنستفد مرّةً أخرى من مثالٍ بسيط، إذا تأمّلنا في اليد الّتي تدفع حجرًا بواسطة عصا، فإنّ حركة الحجر لا تحدث إلّا بقدر ما تحرّكه العصا، ولا تحرّكه العصا إلّا بقدر ما يتم

استخدامها من قِبل اليد لفعل ذٰلك. وفي كلّ لحظة يكون فيها الجزء الأخير من السلسلة (أي: حركة الحجر) موجودًا، فإنّ الأجزاء السابقة (حركة اليد والعصا) تكون موجودةً أيضًا؛ فلذٰلك يتحرّك الحجر والعصا في هٰذه الحالة ما دامت اليد تحرّكهما؛ وفي الحقيقة، وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإنّها اليد وحدها هي الّتي تقوم بتحريك الحجر، والعصا هي مجرّد أداةٍ من خلالها تتحقّق تلك الحركة. فالسلسلة هنا "مترابطةٌ بالذات"، لأنّ العضوين الأخيرين في هٰذه السلسلة ليس لديهما قدرةٌ مستقلّةٌ في الحركة من تلقاء نفسيهما، ويستمدّان حقيقةً حركتهما وقدرتهما على تحريك الأشياء الأخرى من العضو الأوّل في السلسلة، والعضو الأوّل هنا هو اليد. فبدون العضوين السابقين، بل بدون العضو الأوّل على وجه الخصوص، فإنّ السلسلة لا يمكن لها أن تستمرّ.

ثمّ إنّ السلسلة المترابطة بشكلٍ عرضيٍّ، مثل الآباء الّذين ينجبون أولادًا، وهٰؤلاء الأولاد الّذين ينجبون بدورهم أولادًا أكثر (وهٰذا هو حال سلاسل العلل الأخرى الّتي لا حصر لها والمألوفة في حياتنا اليوميّة الّتي تمتدّ في الزمن إلى الوراء)، يمكن نظريًّا، حسب رأي الأكويني، أن تكون أزليّةً، وإن كان الأكويني، من جهةٍ، لا يعتقد بأنّ مثل هٰذه السلاسل أزليّة، ومن جهةٍ أخرى، يعتقد بأنّه لا يمكن فلسفيًّا إثبات أنّها ليست كذٰلك. وهٰذا يعني أنّه لا يحاول إثبات أنّ الكون كانت له بداية، ولا يعتقد بأنّ الأمر يمكن إثباته[1].

---

(1) هناك أدلّةٌ أخرى كثيرة على وجود الإلٰه تحاول أن تُثبت ذٰلك عن طريق ما يُعرف بعلم الكلام الكوني، الّذي دافع عنه بمهارة وليم لين كريغ من بين كُتّاب كثيرين آخرين في السنوات السابقة.
William Lane Craig and Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford University Press, 1993).
ففي هٰذا الكتاب، وردت مناقشة بين مؤمنٍ وملحدٍ متشبّثٍ برأيه حول هٰذا الدليل بالذات. وقد رفض

والسبب هو، بما أنّه في السلسلة المترابطة بالعرَض سوف يكون لدى أعضاء السلسلة قدراتهم العلّيّة بشكلٍ مستقلٍّ عن أفعال الأعضاء السابقين أو حتّى وجودهم، فلا يحتاج عمل أعضاء السلسلة الموجودين الآن بالفعل إلى أن نتتبّعه عَودًا إلى العضو الأوّل الموجود في الماضي. بيد أنّ الأمور مختلفةٌ جدًّا مع السلسلة العلّيّة المترابطة بشكلٍ ذاتيٍّ. وهٰذه الأنواع من السلاسل يتمّ تعقّبها بنحوٍ خاصٍّ، ليس عَودًا في الزمن الماضي، وإنّما "نزولًا" في الوقت الحاضر؛ إذ إنّها سلاسل يعتمد فيها كلّ عضوٍ بشكلٍ متزامنٍ على الأعضاء الآخرين الّذين يعتمدون، بدورهم، بشكلٍ متزامنٍ على بعضٍ آخر أيضًا، وهلّم جرًّا. ففي هٰذا النوع من السلاسل، لا يكون للأعضاء اللاحقين قدرةٌ علّيّةٌ مستقلّةٌ خاصّةٌ بهم؛ نظرًا إلى أنّهم مجرّد أدواتٍ لأوّل عضوٍ في السلسلة، وهٰذا يعني أنّه إن لم يكن هناك عضوٌ أوّل، فإنّ مثل هٰذه السلسلة لن يكون لها وجودٌ على الإطلاق. وإذا كان العضو الأخير في مثل هٰذه السلسلة موجودًا بالفعل، فعندئذٍ (كما هو الحال مع حركة الحجر في مثالنا السابق)، لن يمكن لهٰذه السلسلة، حتّى من الناحية النظريّة، أن تعود إلى الوراء بلا نهاية: بل لا بدّ أن يكون هناك عضوٌ أوّل.

والآن، أرى من الواجب عليّ الاعتذار لدَنِت في هٰذه المسألة بسبب "تصيّد الأخطاء حول معنى العلّة" (واللجوء إلى "المنطق السكولائي" في ذٰلك). ومن جانبٍ آخر، فإنّ معظم أقران دَنِت في الفلسفة التحليليّة المعاصرة ـ والذي أفرط البعض منهم في "تصيّد الأخطاء حول معنى "العلّة"، حتّى وإن لم يكونوا

توما الأكوينيّ هٰذا النوع من الاستدلال كما هو مشهورٌ عنه، وإن يبدو أنّ دوكِنز لم يسمع بهٰذا.

في التيّار السكولائي - كانوا يشيرون إلى هٰذا الفعل، ليس باعتباره "تصيّدًا للأخطاء"، بل باعتباره "دقّةً"، و"سعيًا من أجل الوضوح"، و"مناقشةً دقيقةً"، و"تجنّبًا للتفكير الضبابيّ"، و"عدم كون المرء مؤلّفًا فاشلًا"، أو حتّى مجرّد "منشغلٍ بالفلسفة". ودَنِت هٰذا معروفٌ لدى أقرانه أنفسهم بأنّه مفكّرٌ "يفتقر إلى العمق الفلسفيّ، بالإضافة إلى عدم منهجيّته"؛ ولذا قد لا أكون أنا الشخص الّذي ينبغي عليه الاعتذار بعد كلّ ذٰلك. وعلى أيّة حال، لا يمكن فهم أدلّة الأكويني بتلك البساطة، وهٰذا هو، بلا شك، السبب وراء عدم إظهار دَنِت (ودوكِنز، وهارِس، وهِتشنز) لأيّة إشارةٍ تدلّ على فهمهم لها.

على أيّة حال، عند وضع هٰذه الحقيقة نصب أعيننا، يمكننا المضي قُدمًا إلى الدليل نفسه. فلنتأمّل مرّةً أخرى اليد، والحجر، والعصا. فالحجر، كما قلت سابقًا، لا يتحرّك إلّا بقدر حركة العصا، والعصا لا تتحرّك إلّا بقدر حركة اليد. وبتعبيرٍ أكثر تخصّصًا وأكثر دقّةً، أقول إنّ إمكانيّة الحَجَرِ للحركة تتحقّق عن طريق العصا، وإمكانيّة العصا للحركة لا تتحقّق إلّا باليد، وإنّ تحقّقها يحدث بشكلٍ متزامن. ونحن إنّما نتعامل مع اليد هنا على أنّها المحرِّك الأوّل من بين جميع الأشياء الأخرى، من أجل توضيح الأمور، إلّا أنّ اليد في واقع الأمر، ليست هي العضو الأوّل بالفعل في هٰذه السلسلة على الإطلاق؛ فهي لا تتحرّك دون أن يحرّكها الذراع، والذراع واليد لا يتحرّكان معًا إلّا لأنّ العضلات المرتبطة بهما تصير بالنحو الّذي يخوّلها أن تفعل ذٰلك تبعًا لعمل بعض الخلايا العصبيّة. وهٰذا يعني أنّ الحركة الممكنة لليد تتحقّق وتصير فعليّةً بواسطة الذراع، والحركة الممكنة للذراع تتحقّق بواسطة العضلات، والحركة الممكنة للعضلات تصير بالفعل بواسطة الأعصاب؛ وكلّ هٰذا يحدث

على نحوٍ متزامن في وقتٍ واحد. ومع ذٰلك، فإنّ السلسلة لا تنتهي هنا، بل تستمرّ من خلال عددٍ من الخطوات المتزامنة، إلى مستوياتٍ من الواقعيّة أعمق ممّا مضى. فحركة الحجر تعتمد على حركة اليد، الّتي تعتمد على حركة العصا، الّتي تعتمد على عمل الخلايا العصبيّة، الّتي تعتمد على عمل خلايا عصبيّة أخرى، وجميعها تعتمد على حالة الجهاز العصبيّ، الّتي تعتمد على تركيبه الجزيئيّ المتدفّق، الّذي يعتمد على الأساس الذرّيّ لذٰلك التركيب الجزيئيّ، الّذي يعتمد على الكهرومغناطيسيّة، والجاذبيّة، والقوى الضعيفة والقويّة، وهلمّ جرًّا وهلمّ جرًّا، وكلّ ذٰلك يحدث متزامنًا، وفي الوقت نفسه. ومن هنا، وطالما أنّ فعليّة شيءٍ من هٰذه الأمور الممكنة إنّما يصير بالفعل اعتمادًا على الفعليّة المتزامنة لأمورٍ أخرى ممكنةٍ، تعتمد هي بدورها على الفعليّة المتزامنة لأمورٍ أخرى ممكنةٍ، تعتمد هي الأخرى على... إلخ؛ فإنّنا نسأل حينها، إلى أيّ مدًى يمكن أن يستمرّ ذٰلك؟ في الحقيقة لن يكون علينا الذهاب بعيدًا، وبالتأكيد ليس إلى ما لا نهاية، إذ إنّ ما لدينا هنا هو سلسلةٌ علّيّةٌ مرتّبةٌ بشكلٍ ذاتيٍّ، توجد في الوقت نفسه في ذٰلك الآن، وليست سلسلةً مرتّبةً بالعرَض تمتدّ إلى الوراء في الماضي. والسلسلة المرتّبة ذاتيًّا، بطبيعتها، لا بدّ أن يكون فيها عضوٌ أوّل، وجميع الأعضاء اللاحقين في مثل هٰذه السلسلة لا يوجَدون إلّا بقدر ما يوجد الأعضاء السابقون، وأولٰئك السابقون لا يوجَدون إلّا بقدر ما يوجَد أعضاءٌ آخرون سابقون لهم؛ ولٰكن، لو لم يكن هناك عضوٌ أوّل في هٰذه السلسلة، فلن يكون هناك سلسلةٌ على الإطلاق، إذ ليس سوى العضو الأوّل، بالمعنى الحقيقي للكلمة، هو الّذي يفعل ويحقّق أيّ شيء، والأعضاء اللاحقون مجرّد أدواتٍ لا يملكون قدرةً مستقلّةً يمكنها

تحقيق الأشياء في حدّ ذاتها. فلنفترض أنّك ترى عربة المطبخ لأحد القطارات تُسحب خارج المحطّة، وتريد معرفة ما الّذي يسحبها. سيُقال لك إنّها عربة شحن البضائع. وتسأل ما الّذي يسحب هٰذه العربة؟ فيُقال عربة شحنٍ أخرى. وماذا عن تلك...؟ أيضًا عربةُ شحنٍ أخرى؛ فكلّ هٰذا صحيحٌ بما فيه الكفاية، ولٰكن لا أحد من هٰذه الأجوبة يفسّر أيّ شيءٍ في الواقع، لأنّ عربات الشحن، مثل عربة المطبخ، ليست لها قوّة حركةٍ مستقلّةٌ خاصّةٌ بها؛ ولذا ليس من شيءٍ في عربات الشحن يفسّر أيّ شيءٍ، حتّى لو كانت سلسلة العربات الّتي تجرّ عربة المطبخ تستمرُّ إلى ما لا نهاية. إنّ الشيء المطلوب هو اللجوء إلى شيءٍ لديه قوّة الحركة في حدّ ذاته، مثل محرّك السيارة. وبالمثل، عندما تشاهد فرشاة الطلاء تكسو جدارًا بالطلاء (على الرغم من وجود ثقبٍ في الجدار مثلًا)، وتسأل ما هو الأمر الّذي جعلها تفعل ذٰلك، فإن كان الجواب "مقبض الفرشاة"، فإنّه لن يفسّر أيّ شيءٍ؛ لأنّ مقبض الفرشاة ليس له أيّ قدرةٍ مستقلّةٍ على الحركة. ولن يتغيّر هٰذا حتّى لو تخيّلنا أنّ مقبض الفرشاة كان طويلًا إلى ما لا نهاية. ومن هنا، ومرّةً أخرى، إنّ التفسير الحقيقيّ الوحيد هو أنّ هناك شيئًا ما، له قدرةٌ مستقلّةٌ على الحركة، وبالتالي يستطيع تحريك الفرشاة الجامدة. والأمر عينه يصحّ مع السلسلة الّتي تبدأ من الحجر المتحرّك، فليس لأيّ عضوٍ في السلسلة أيّ قدرةٍ سببيّة مستقلّة خاصّة به، ولٰكنّه يستمدّ ما لديه، من شيءٍ أسبق منه في السلسلة؛ ومن هنا، وكما هو الحال مع عربات القطار وفرشاة الطلاء، فإنّ هٰذه السلسلة أيضًا لا بدّ أن تنتهي إلى المحرِّك الأوّل الّذي يحرِّك جميع الأعضاء الآخرين، وفي الحقيقة يُحدِث الحركة ضمن جميع الأشياء الأخرى.

إذا كان كذٰلك، فمن البيّن إذن أنّه لا بدّ في المحرِّك الأوّل في مثل هٰذه السلسلة، أن يكون في حدّ ذاته غيرَ متحرّكٍ أو غير متغيّرٍ؛ إذ لو كان متحرّكًا أو متغيّرًا ـ بمعنى صيرورة ما هو ممكنٌ فيه، أمرًا بالفعل ـ فعندئذٍ لا بدّ أن يكون هناك شيءٌ خارجٌ عنه يجعل ما هو ممكنٌ أمرًا بالفعل، وفي هٰذه الحالة لن يكون هو المحرِّك الأوّل. ولا يكفي أن يكون غير متحرّكٍ فقط، بل يجب أن يكون غير قابلٍ للحركة أصلًا. وذٰلك لأنّنا نجد أنّ ما لدينا هو موجوداتٌ ممكنة في رتبةٍ معيّنةٍ، تصير بالفعل بتوسّط موجودٍ ممكنٍ في مرتبةٍ أخرى، والّذي بدوره يتمّ تفعيله من قِبل ما هو في مرتبةٍ أخرى، وهٰكذا دواليك؛ وهٰذا الأمر نلاحظه على وجه الخصوص في المراتب الدنيا من السلسلة، كتلك الّتي كنّا نتحدّث عنها، بحيث إنّ الجهاز العصبيّ يتمّ تفعيله (تحقيقه) بواسطة تركيبه الجزيئيّ، الّذي بدوره يتمّ تفعيله بواسطة تركيبه الذرّيّ، وما إلى ذٰلك. ومن هنا، ومن أجل تعليل فعليّة الحركة الممكنة للحجر مثلًا، كان علينا في نهاية المطاف اللجوء إلى فعليّة أمورٍ ممكنةٍ في مرتبةٍ أخرى أكثر عمقًا[1]؛

---

(1) يقول مكدونالد: إنّ هٰذه الانتقالة من التركيز على حرمة الأشياء إلى التركيز على كون الأشياء هي الّتي تجري تلك الانتقالة، يجعل النقاش حول الحركة أمرًا فطريًّا، ويحوّله إلى نوعٍ آخر من الاستدلال فيما يخصّ وجود الإلٰه (وسوف أبيّن لاحقًا العلّة الأولى كدليلٍ على وجود الإلٰه، وهو من نوع الأدلّة الفطريّة). فقد أدرك مكدونالد أنّه حتّى وإن كان هٰذا الادّعاء صحيحًا، فإنّه لا يعني فشل برهان الحركة، وإنّما يعني أنّ هٰذا النوع من الحجج قد لا يكون واضحًا، مع أنّه يبدو كذٰلك للوهلة الأولى. ولٰكنّي لا أرى أنّ ما يقوله مكدونالد هو الصواب بعينه، ويقول كرتزمان ومك إنيرني: إن كان القصد من برهان الحركة، هو تفسير الحركة، وتفسير الحركة يتطلّب تفسيرًا لوجود الأشياء الّتي تصنع تلك الحركة، وتفسيرًا للطريقة الّتي تساهم العوامل الخارجيّة في قدرة تلك الأشياء على الحركة، فحينها سيكون التركيز على وجود الأشياء المتحرّكة جزءًا من برهان الحركة،

ولأجل ذٰلك كان السبيل الوحيد لوقف هٰذا التسلسل والوصول إلى العضو الأوّل في هٰذه السلسلة، منوطًا بموجودٍ فعليٍّ بذاته لا يصير بالفعل بواسطة أيّ شيءٍ آخر. وهٰذا يعني أنّ السلسلة في النهاية، لا بدّ أن تتوقّف عند موجودٍ ذي فعليّةٍ محضة (أو "فعليًّا على نحوٍ تام" حسب العبارة السكولائيّة)، لا يخالطه الإمكان بأيّ نحوٍ من الأنحاء. ومثل هٰذا الموجود، لا معنى لأن يكون متحرّكًا ومتغيّرًا، طالما أنّه خالٍ بالمرّة من كلّ ما هو ممكنٌ أن يكون بالفعل. وبالجملة، فإنّ ملاحظتنا للحجر الّذي يتحرّك من قِبل اليد بواسطة العصا، بل ملاحظتنا العامّة للتغيّر الدائم الّذي نجده في سائر الأشياء، كافٍ في نفسه ليكون برهانًا على أنّ هناك ـ بل يجب أن يكون هناك ـ محرِّكٌ أوّل لا يتحرّك، أو مغيِّرٌ لا يتغيّر.

في الحقيقة، أنا أعي تمامًا مدى التجريد الّذي يكتنف كلّ هٰذه الأمور، إلى الحدّ الّذي قد يصدم القارئ وهو يرى الأكويني يواصل القول: "...وهٰذا نسمّيه الإلٰه". وما يعنيه بـ "هٰذا" هو أنّ كلّ ما يحمله الناس في عقولهم عندما يستخدمون تعبير "الإلٰه"، فإنّهم يقصدون به الإشارة إلى الموجود الّذي هو التفسير النهائيّ لعمليّات التغيير الّتي نلاحظها في العالم من حولنا. ويعني أيضًا أنّه تبيّن حقًّا أنّ هناك موجودًا كهٰذا؛ وتبيّن أيضًا أنّ ما يعنيه وجودُ موجودٍ كهٰذا، هو أنّ هناك موجودًا يمكن وصفه في المصطلحات الفلسفيّة

وهٰذا أمرٌ طبيعيٌّ جدًّا. وإذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظرٍ أرسطيّةٍ خالصةٍ، نقول إنّ تفسير الحركة أو التغيير سيكون مركّزًا حول شرح عمليّة التغيير من الإمكانيّة إلى الفعليّة. فحتّى في المراحل، حيث يكون وجود الأشياء المتحرّكة، وليست الحركة بذاتها، هو النقطة المركزيّة في برهان الحركة، فإنّ تفسير عمليّة الانتقال هٰذه تبقى هي المحور والنقطة الأساس.

بأنّه "الحقيقة التامّة" حتّى لو لم يكن هٰذا (بالطبع) قد حدث قطّ لمعظم الناس الذين يؤمنون بالإلٰه.

ولأجل ذٰلك، قد تقول: "حسنًا... ولٰكن ماهي علاقة ذٰلك بالإلٰه كما يفهمه الشخص العاديّ؟" وأقول مهلًا! فهناك الكثير من العلاقات، وسيكون لدينا الكثير لنعرفه عندما نواصل استنتاج جميع أنواع الأمور الّتي ينبغي أن تكون لهٰذا الموجود ذي الفعليّة المحضة، بحيث يتبيّن لنا أنّ مثل هٰذا الموجود لا بدّ أن يوصَف بما يوصَف به الإلٰه الموجود في العقيدة الدينيّة الغربيّة التقليديّة. وكما ذكرتُ أعلاه، فإنّ الأكويني يعطي قدرًا كبيرًا من الاهتمام، ويخصّص مئات الصفحات حول هٰذا السؤال، كما فعل غيره من كبار علماء الدين من الفلاسفة الكلاسيكيّين، ولذا كان لدينا قسم الأسئلة حول الإلٰه من الخلاصة اللاهوتية، الّتي طُبعت في طبعة جديدة من قِبل ديفيز ولفتو (Davies and Leftow) في 287 صفحة؛ مضافًا إلى الثلاثمئة صفحة أو ما يقاربها من الكتاب الأوّل من الخلاصة ضدّ الوثنيين، حيث يخصّص ما يقرب من ثلثيه لاستنتاج الصفات الإلٰهيّة؛ وكذٰلك الأطروحة الضخمة De Potentia Dei (حول قدرة الإلٰه)؛ وما إلى ذٰلك. وقد تناول عددٌ لا يُحصى من المفكّرين الآخرين من أصحاب المقام الرفيع هٰذه المسألة أيضًا بإسهابٍ وبتشدّدٍ فلسفي على مرّ القرون؛ وإذا ألقيتُ نظرةً عابرة إلى رفوف الكتب، فيمكنني أن أشير بشكلٍ اتّفاقي إلى مثالين منها، حيث هناك (من القرن الثامن عشر) الكتاب الشهير لساموئيل كلارك (Samuel Clark) إثبات وجود الإلٰه وصفاته (Demonstration of the Being and Attributes of God)، و(من القرن العشرين) كتاب ريجنالد جاريجو ـ لاجرانج (-Reginald Garrigou

Lagrange)، الإلٰه: وجوده وطبيعته (God: His Existence and His Nature)؛ حيث يخصّص الكتاب الثاني أكثر من 500 صفحة منه للحديث حول هٰذه المسألة. ولٰكن، وبعد كلّ ذٰلك، يُخبرنا دوكِنز بأنّه لا يوجد هناك "أيّ دليلٍ مطلقًا" يجعلك تعتقد أنّ المحرِّك اللامتحرِّك، والعلّة الأولى وما إلى ذٰلك، هو القدير المطلق، العليم المطلق، الخير المطلق، إلى آخره. ربّما كان ما يقصد أن يقوله هو "لا يوجد أيّ دليلٍ مطلقًا، بمعزلٍ عن آلاف الصفحات من الجدل الفلسفي المفصّل لهٰذه النتيجة الّتي تمّ التوصّل إليها على مدى قرونٍ من قِبل مفكّرين عباقرة، ولن أكلّف نفسي أيّ عناءٍ لمحاولة الإجابة عنها". ولذا، فهي زلّة قلمٍ ربّما، أو ربما لا يفقه دوكِنز ما يتحدّث عنه.

وكيفما كان، فمن الواضح أنّنا أمام موضوعٍ كبير (أعني طبيعة المحرِّك الّذي لا يتحرّك، وليس جهل دوكِنز، مع أنّ جهل دوكِنز يبدو واضحًا للعيان بشكلٍ كبير). ويكفي بحسب غرضنا هنا، أن نقول ما يلي:

أوّلًا، لا يمكن أن يكون هناك أكثر من موجودٍ واحد يكون ذا فعليّةٍ محضة؛ ومن هنا جاء برهان الحركة ليؤدّي حتمًا إلى التوحيد. وأحد الأدلّة على هٰذا (وهناك أدلّةٌ أخرى، سنقوم بدراسة أحدها عندما نناقش الدليل القادم على وجود الإلٰه)، هو أنّه من أجل أن يكون هناك اثنان (أو أكثر) من الموجودات ذوات الفعليّة المحضة، لا بدّ أن يكون هناك طريقةٌ ما لتمييزها، كبعض الخواصّ الّتي يمتلكها أحدها ويفتقر إليها الآخر، ولا يمكن أن تكون هناك أيّة خاصّيةٍ من هٰذا القبيل تمامًا؛ إذ إنّ الافتقار إلى إحدى الخواصّ يعني أن يكون هناك إمكانيّةٌ غير محقّقة، والموجود ذو الفعليّة المحضة، بحكم

التعريف، لا توجد لديه إمكانيّاتٌ غير محقّقة. فلو قلنا، على سبيل المثال، إنّ أحد الموجودات ذوات الفعليّة المحضة كان أقوى من الآخر، وإنّ هٰذا هو الّذي ميّزه عن الآخر، عندئذٍ سيكون علينا القول بالفعل إنّ الموجود الآخر ذا الفعليّة المحضة قد عجز عن تحقيق إمكانيّة القدرة لديه بالشكل التام الّذي نجح الأوّل فيه كما هو مطلوب، وهٰذا لا معنى له نظرًا لأنّنا نتحدّث عن موجودٍ ذي فعليّةٍ محضة، دون أن تكون له أيّة إمكانيّات من أيّ نوعٍ كان. وهٰكذا مرّةً أخرى، ليس هناك صفةٌ يمتلكها موجودٌ ذو فعليّةٍ محضة لا يمتلكها آخر، وبالتالي لا توجد هناك طريقة، حتّى من الناحية النظريّة، للتمييز بين موجودٍ ذي فعليّةٍ محضة وموجودٍ ذي فعليّةٍ محضة آخر، وعلى هٰذا لا يمكن أن يكون هناك أكثر من واحد.

ومضافًا إلى ذٰلك، فإنّ الموجود ذو الفعليّة المحضة، الّذي لا توجد فيه أيّة إمكانيّةٍ مطلقًا، يجب أن يكون غير ماديٍّ أيضًا، إذ إنّ كون الشيء ماديًّا يستلزم أن يكون متغيّرًا بطرقٍ مختلفة، وهو ما لا يمكن أن يكون عليه الموجود ذو الفعليّة المحضة. كما أنّ مثل هٰذا الموجود لا يمكن أن يأتي إلى الوجود أو يخرج من الوجود - إذ إنّ أيًّا من هاتين الحالتين هي حالة تغيّر - بل هو موجودٌ دائمًا ليس غير. وفي الواقع، لا بدّ أن يكون أزليًّا أو خارج الزمان والمكان تمامًا، إذ إنّ الكون في حدود الزمان والمكان يستلزم التغيّر أيضًا. فالمحرّك الّذي لا يتحرّك هو الّذي ترجع إليه كلّ حركة أو تغيّر في العالم المادّي، وليس حركة الحجارة وحسب، بل ذوبان الكتل الجليديّة، ودوران الأقمار، وتبرعم الزهور، ونموّ الأولاد والبنات، وكلّ ما هو موجودٌ في الطبيعة كلّها. والمحرّك الّذي لايتحرّك، بوصفه أوّلَ عضوٍ مشتركٍ في جميع سلاسل العلّيّة

المختلفة المترابطة بشكلٍ ذاتي والتي تُنتج هٰذه النماذج من التغيّر، خارجٌ ومتميّزٌ عنها جميعًا، على أنّه هو الّذي يديم العالم بأسره في الحركة في كلّ لحظة.

ثمّ إنّنا إذا استذكرنا المبدأ الأرسطي القائل بأنّ العلّة لا تعطي ما لا تملك، ولذا كانت علّةُ خاصّيّةٍ ما، لا بدّ أن تكون مالكةً بنفسها لتلك الخاصّية، إمّا "بعينها" أو "مبدأها"؛ أي لو لم تكن العلّة تمتلك تلك الخاصّية في حدّ ذاتها (كما لو أنّ ولّاعة السجائر، الّتي تسبّب النار، لم تكن هي نفسها مشتعلة)، فلا بدّ أن يكون لها خاصّيةٌ أعلى في التسلسل الهرمي للخواصّ (كما أنّ ولّاعة السجائر لديها القدرة على توليد النار). ولٰكنّ المحرِّك الّذي لايتحرّك، باعتباره مصدر كلّ تغيّر، فهو مصدر الأشياء الّتي تتّخذ الصفات الّتي تمتلكها، وبالتالي فهو يمتلك هٰذه الصفات بشكلٍ أعلى وأكمل، وليس بالنحو عينه؛ فيملك كلّ قدرة، ولذٰلك فهو القادر التام، كما يشمل العقل والإرادة أيضًا اللذين يملكهما بنو البشر (وهي الصفات السامية في التسلسل الهرمي لصفات المخلوقات، كما سنرى في الفصل التالي)، ولذٰلك لا بدّ من القول إنّه يمتلك العقل والإرادة، وبالتالي الشخصيّة، ولٰكن بالمعنى التمثيلي لا المشترك المعنوي. وفي الحقيقة، هو يمتلكها، لا محالة، في أعلى درجاتها، وتنعدم فيه أيّة حدودٍ وقيودٍ تتلاءم مع كون الشيء مخلوقًا مادّيًا، أو بمعنًى آخر، فيه إمكانيّة. ولذٰلك، فهو لا يمتلك العِلم فحسب، بل يمتلك علمًا دون حدود، ولذا فهو العليم المطلق.

فهل يعني هٰذا أنّ المحرِّك اللامتحرّك لديه ما يمكن أن نعتبره صفاتٍ سلبيّةً أو عيوبًا أيضًا ـ كالعمى والمرض والإدمان على الهيروييين، وما إلى ذٰلك، "بشكلٍ أعلى وأشرف"، إن لم يكن "بالنحو عينه الّذي عندنا"؟ والجواب: لا، مطلقًا. إذ إنّ كلّ واحدةٍ من هٰذه الصفات هي ما يسمّيها السكولائيّون بـ"الافتقار"، وهو

غياب صفةٍ إيجابيّة، وليس وجود صفةٍ إيجابيّة في حدّ ذاتها. فالبصر، على سبيل المثال، صفة إيجابيّة، وهو ما يجعله الجهاز البصري (الذي يتألّف من العيون، والأعصاب البصريّة، ومناطق الدماغ ذات الصلة، وما إلى ذٰلك) لحيوانٍ ما، ممكنًا عندما يتمّ تفعيل الإمكانيّات الطبيعيّة، أي العمل وفقًا لجوهره وعلّته الغائيّة. ولٰكنّ العمى ليس صفةً إيجابيّة مختلفة عن البصر، بل هي صفة سلبيّة، فهي انعدام البصر والعجز عن تفعيل إمكانيّاتٍ طبيعيّة. والشيء نفسه ينطبق على المرض، والعيوب الأخلاقيّة (كما سنرى في جزءٍ لاحق)، وعلى كلّ صفةٍ أخرى نعتبرها بشكلٍ طبيعي عيبًا. والمحرِّك غير المتحرّك، بوصفه موجودًا ذا فعليّةٍ محضة خاليًا من أي إمكانيّة، لا يمكن أن يُقال عنه إنّ فيه أيًّا من هٰذه الصفات حتّى لو كانت "بصورةٍ أعلى وأشرف" (أيًّا كان يعني ذٰلك في هٰذه الحالة). بل بما أنّ امتلاك صفةٍ إيجابيّة أو كمالٍ ما، ليس سوى تفعيل إمكانيّةٍ ما، والمحرِّك اللامتحرّك، الّذي هو مصدر جميع هٰذه الصفات، موجودٌ فعليّ محض بدون أيّة إمكانيّات غير مفعّلة، فهٰذا يعني أنّه يمكن أن يُقال إنّه يمتلك كلّ كمالٍ (ولا يمتلك أيّ عيب) بشكلٍ أعلى وأشرف، وبالتالي يكون كاملًا وخيرًا محضًا (ومرّةً أخرى، بمعنًى تمثيلي - وليس بمعنى كونه مخلوقًا ذا إمكانيّاتٍ يجب تفعيلها، فالمحرِّك اللامتحرّك ليس "خيرًا" بالمعنى الّذي يُقال عن إنسانٍ ما أنّه خيّر، بمعنى أنه يسعى جاهدًا للوفاء بالتزاماته الأخلاقيّة).

وبالبرهان على أنّ المحرِّك اللامتحرّك موجود، يعني إثبات أنّ هناك موجودًا واحدًا لا ثاني له، هو علّة كلّ تغيير، وهو نفسه لا يتغيّر، وأنّه غيرُ ماديّ، وأزليّ، ومتشخّص (له عقلٌ وإرادة)، قديرٌ، عليمٌ، وخيرٌ مطلق. وهٰذا يعني باختصار أن نُثبت أنّ هناك إلٰهًا.

لا شكّ أنّ "الملحدين الجدد" الذين يقرأون هٰذا، سوف ينفجرون في ردٍّ أو آخر؛ ولٰكن انطلاقًا من كتابات هٰؤلاء الناس، لا يبقى شكٌّ في أنّ الردّ سيكون سطحيًّا، يفتقر إلى المعلومات الصحيحة، ومتزمّتًا، طويلًا في العرض قصيرًا في الفهم. هٰذا وقد قلتُ إلى حدِّ الملل والغثيان إنّ الاعتراض القائل بأنّه "لم يُثبت أحدٌ قط أنّ العلّة الأولى ينبغي أن تكون موجودًا قادرًا مطلقًا، عالمًا مطلقًا، خيرًا مطلقًا، وما إلى ذٰلك" ـ وهو، كي نكون منصفين لدوكِنز، أمرٌ شائع جدًّا في كتابات الإلحاد (والذي أخذه منها دون شكّ) ـ ليس سوى أسطورة حضَريّة، أرستها الحقيقة الّتي تقول إنّ الملحدين لا يميلون إلّا إلى قراءة كتب بعضهم بعضًا، دون كتابات المفكّرين الدينيّين الذين يدّعون أنّهم يدحضون آراءهم. وقد قلتُ أيضًا بأنّ قضيّة "كلّ شيءٍ له علّة" لا تلعب أيّ دورٍ في استدلالات الأكويني، بل إنّ الصحيح على نحوٍ جليٍّ وواضحٍ هنا: هو أنّه لم يقل قط إنّ "كلّ شيءٍ له علّة" أو حتّى "كلّ شيءٍ في حركة" (والذي يستدعي الردّ بأنّ الإلٰه لا بدّ أن يكون له علّة أو يكون متحرِّكًا)، بل يقول إنّ هناك بعض الأشياء الّتي قد تمّ تحريكها، وهو كلّ ما يحتاجه من أجل إدامة استدلاله. ثمّ هناك حقيقة تقول ـ على عكس ما يبدو أنّ معظم الملحدين يعتقدونه ـ بأنّ الأكويني، حاله حال العديد من الفلاسفة اللاهوتيّين الآخرين، ليس مهتمًّا بمحاولة إثبات أنّ الكون كانت له بداية، ولا بدّ أنّ الإلٰه قد ابتدأه في وقتٍ ما في الماضي البعيد (والذي قد يبدو أنّه يستدعي الردّ بأنّ الإلٰه قد لا يكون موجودًا الآن)[1]. بل إنّ ما يقوله هو أنّه حتّى لو لم تكن

(1) على أيّة حالٍ، هٰذه ليست نقطة اعتراضٍ صالحةً؛ وذٰلك لأنّ الخالق الّذي أوجد أو سبّب وجود عالم الزمان والمكان في نقطةٍ ما من الماضي، يجب أن يكون هو نفسه خارجًا عن حدود الزمان

للكون بدايةٌ في الزمن، فإنّه يبقى من الضروري أن يكون هناك محرِّكٌ لا يتحرّك يديم وجود الكون الآن وفي أيّة لحظةٍ أخرى، يكون موجودًا فيها سواءٌ في الماضي أم المستقبل. وبما أنّ الاعتراضات المتداولة على أدلّةٍ مثل أدلّة الأكويني إنّما تستند على سوء فهمٍ مثل هٰذا، فهي بالتأكيد لا قيمة لها.

والآن، يمكننا أن نرى كيف أنّ دوكِنز كان أحمق جاهلًا عندما ادّعى أنّ الأكويني يعطي "افتراضًا غير مبرّرٍ مطلقًا بأنّ الإلٰه نفسه مستثنًى من التوقّف على ما يحرّكه أو يغيّره، وأنّه "من المستبعد جدًّا، مثلًا، تخيّل شيءٍ مثل الانفجار الكبير عند نقطة الفرادة"[1]. إذ إنّ قولًا كهٰذا يشبه القول بأنّه "لا مبرّر مطلقًا" لـ "الافتراض" القائل بأنّ المثلّث هو ما تحصل عليه عندما ترسم مضلّعًا ذا ثلاثة جوانب، وأنّه "من المستبعد جدًّا، على هٰذا، تخيّل شيءٍ مثل النقطة أو الخطّ"؛ فحينما تكون السلسلة العلّيّة المترابطة ذاتيًّا موضوعًا للبحث، فهي بالضرورة كذٰلك (وليس من باب الإمكان أو الفرضيّة أو الظنّ) بأنّ يكون لها عضوٌ أوّل، تمامًا كما هو الحال بالضرورة مع المضلّع الثلاثيّ الجوانب الّذي يكون مثلّثًا، فتكون له زوايا يصل مجموعها إلى 180 درجة، وهلمّ جرًّا. وحيث إنّ العضو الأوّل موجودٌ ذو فعليّةٍ محضةٍ، فيستلزم ذٰلك، ليس بالإمكان، بل بالضرورة (كما يستمرّ الدليل بالقول) أن يكون لديه الكثير من الصفات الإلٰهيّة، وبالتالي لا بدّ أن يكون هو الإلٰه، وليس

والمكان، والذي يعني أنّ الخالق يجب أن يكون أزليًّا، وفي كلّ الأحوال فهو ما زال موجودًا. انظر:
William Lane Craig and Quentin Smith, Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology (Oxford University Press, 1993).

(1) دوكِنز، "وهم الإلٰه"، ص 77_78.

"الانفجار الكبير عند نقطة الفرادة" أو ما تراه أنت. فلا مكان هنا لمجرّد "افتراضات"، ولا يوجد شيءٌ "لا مبرّر له"، ولا علاقة للمسألة بمحاولة "الاقتصار على المقدار اللازم" أصلًا. إنّ ادّعاء الأكويني هو أنّه لو بدأنا مع حقيقة الحركة وفهمنا ما تستلزمه سلسلة العلل المرتبطة ذاتيًّا، فإنّنا سوف نُقاد ـ بضرورةٍ ميتافيزيقيّة لا مفرّ منها ـ إلى محرِّكٍ غير متحرّكٍ لديه الصفات المميِّزة للإله؛ فليس الأمر أنّ هناك "فجوةً" في معرفتنا العلميّة لكي "نفترض أو نسلّم" بأنّ الإله هو أحد التفسيرات المحتملة من بين تفسيراتٍ أخرى. وكما قلتُ سابقًا، إنّ مشكلة دوكِنز هي أنّه لا يعرف الفرق بين التنظير التجريبيّ الاحتماليّ والاستدلال الميتافيزيقيّ الحاسم، وبالتالي يسيء قراءة الثاني كما لو أنّه كان الأوّل. ومع ذلك، فإنّ هذا لا يعني أنّ الأكوينيّ قد لا يكون مخطئًا في جانبٍ ما من الاستدلال ـ مع أنّني بكلّ صراحةٍ لا أعتقد أنّه كذلك ـ ولكن لو كنت ستُثبت أنّه كذلك، فعليك أوّلًا أن تفهم نوع الاستدلال الّذي يقدّمه، وبالتالي أيّ نوعٍ من الخطإ يكون قد ارتكبه، هذا فيما لو كان قد ارتكب خطأً على الإطلاق.

ومن هنا، ولأسبابٍ مماثلة، يتبيّن أنّ بعض الردود الأخرى الشائعة على دليل المحرِّك اللامتحرّك بعيدةٌ هي الأخرى كلّ البعد عن الصحّة؛ إذ يُقال في بعض الأحيان، على سبيل المثال، إنّ الأكويني مَدينٌ لعلوم فلكٍ وفيزياء أرسطيّةٍ عفا عليها الزمن؛ إذ رغم كون الأمثلة الّتي يعطيها لتوضيح أفكاره ـ ويقدّمها في بعض الأحيان على أنّها ادّعاءاتٌ علميّة ـ باطلةً الآن، ولكن لا يوجد شيءٌ في الدليل نفسه يتطلّب صحّة النظريّات الطبيعيّة لأرسطو، بل إنّ ما يتطلّبه الدليل هو صحّة مبادئه الميتافيزيقيّة فقط. فالأمثلة تبقى مجرّد

أمثلةٍ، ويمكن استبدالها بسهولةٍ بأخرى أفضل منها. وعلى وجه الخصوص، فإنّ تحليل الحركة أو التغيّر كانتقالٍ من الإمكانيّة إلى الفعليّة هو تحليلٌ ميتافيزيقي أعمق من أيّة نظريّةٍ علميّةٍ تجريبيّة، فالنظريّات العلميّة التجريبيّة لا تعطينا إلّا تقريراتٍ مختلفةً عن الآليّات المادّيّة المحدّدة الّتي يحدث بواسطتها الانتقال من الإمكانيّة إلى الفعليّة في العالم المادّيّ، ولا يمكن أبدًا أن تدحض التمييز نفسه، الّذي لا يمكن تقييمه إلّا عن طريق الوسائل الفلسفيّة.

ثمّ ـ ومن أجل أن أجعل الكلام أكثر تحديدًا ـ فإنّ مبدأ القصور الذاتيّ عند نيوتن ـ وهو أنّ جسمًا ما في حركةٍ ما يبقى في حالة الحركة إلّا إذا وقع عليه فعلٌ من الخارج ـ والذي يُدّعى أحيانًا أنّه يفنّد رأي الأكويني القائل إنّ أيّما شيءٍ يكون في حركة لا بدّ أن يتحرّك الآن بسبب شيءٍ آخر، ليس سوى قانونٍ من قوانين الفيزياء، يفيد بأنّ الأجسام، وكذا الحال في سائر الأشياء، سوف تستمرّ في حركتها؛ وما يقوله الاعتراض هو أنّه ليست هناك حاجة للتوسّل بأيّ شيءٍ من خارجها ليكون مسؤولًا عن استمرار حركتها، بيد أنّ هٰذا لا علاقة له أصلًا باستدلال الأكويني، وذٰلك لثلاثة أسباب:

أوّلًا: لأنّ مبدأ نيوتن ينطبق فقط على "الحركة المكانيّة" أو الحركة من مكانٍ إلى آخر، في حين أنّ المفهوم الأرسطي للحركة عند الأكويني أوسع، ويتعلّق بكلّ الأمور الّتي تتغيّر، ليس بالانتقال من مكانٍ إلى آخر وحسب، بل بالتغيّرات في الكيفيّة أيضًا (مثل تحوّل الماء إلى الحالة الصلبة عندما يتجمّد)،

والتغيّرات في المقدار[1] (مثل نموّ النبات والحيوان فإنّه تغيّرٌ في مقادير أجسامها)، والتغيّرات في الجوهر (كما هو الحال عندما يجتمع الهيدروجين والأوكسجين ليكوّنا الماء). ولذا، حتّى لو اعترفنا بأنّ الحركة المكانيّة لجسمٍ ما، لا تستلزم أن تكون بحاجةٍ إلى شيءٍ من خارجه، فسوف يكون هناك أنواعٌ أخرى من الحركة الّتي ينطبق عليها دليل الأكويني.

ثانيًا: أنّه سواءٌ أكان انتقال كائنٍ ما من مكانٍ إلى آخر يتطلّب في حدّ ذاته تفسيرًا بسببٍ من خارجه أم لا، فإنّ اكتسابه أو فقدانه للقوّة الدافعة يتطلّب مثل هٰذا التفسير، وبالتالي يقودنا مرّةً أخرى إلى المحرِّك اللامتحرّك.

ثالثًا: لأنّ إعمال قانون نيوتن الأوّل في حدّ ذاته شيءٌ يحتاج الى شرح: فليس هناك جدوى من القول "تستمرّ الأشياء في الحركة لأنّه، كما تعلمون، هٰذا هو الشيء نفسه الّذي تفعله انطلاقًا من مبدإ القصور الذاتي"؛ إذ إنّنا نريد أن نعرف لماذا تخضع الأشياء لهٰذا المبدإ. وعلى هٰذا، يمكن للمرء الردّ على هٰذا السؤال بأنّ السبب في ذٰلك هو طبيعة الأشياء بذاتها توجب أن تتصرّف وفقًا لمبدإ القصور الذاتي. وهٰذا صحيح؛ إلّا أنّه أيضًا ـ لأسبابٍ سوف نناقشها في فصلنا الأخير ـ عبارةٌ عن قولٍ أرسطيٍّ ليس إلّا، (إذ عندما نتحدّث وفقًا للميتافيزيقيا، فلا علاقة لنا بالطبيعيّات السابقة على نيوتن). ومع ذٰلك، يبقى هٰذا الأمر بعيدًا كلّ البعد عن أن يسبّب متاعب للأكويني، إذ إنّه يؤدّي فقط إلى سؤالٍ آخر وهو: ما هو السبب وراء وجود

---

(1) المثال الّذي ذُكر في المتن هو هٰذا (مثل تغيّره ليصبح أكثر سخونةً أو برودةً باختلاف درجات الحرارة) وهو سهوٌ من المصنّف أبدلناه بالمثال الصحيح. (المُراجِع العلمي)

شيءٍ ما مع الطبيعة الّتي لديه، ويعيدنا مرّةً أخرى إلى التسلسل الّذي لا يمكن إلّا أن ينتهي بنا إلى المحرِّك اللامتحرّك الّذي هو بالفعل على نحوٍ محض؛ كما أنّه يأخذنا أيضًا إلى الدليل الثاني.

الدليل الثاني: العلة الأولى

من أجل أن يكون الكون متغيّرًا، فلا بدّ أن يكون موجودًا، وعلى وجه الخصوص، لا بدّ أن يكون وجوده مستمرًّا من لحظةٍ إلى أخرى. وهٰذا يعني أنّ السؤال المطروح هنا، هو: لماذا يفعل ذٰلك؟ ورغم أنّه يمكننا الافتراض، مثلًا، بأنّ الكون كان موجودًا دائمًا، أو أنّه يتذبذب من الانفجار الكبير إلى الانهيار الكبير، ثمّ منه إلى الانفجار الكبير، وهٰكذا مرارًا وتكرارًا، أو أنّه مؤلَّفٌ من "أكوانٍ متعدّدة" صغيرةٍ فرعيّة ـ وفقًا لتكهّنات علماء الفيزياء اليائسين من إخراج القدم الإلٰهيّة من الباب الّذي يبدو أنّ الانفجار الكبير قد فتحه ـ إلّا أنّ كلّ هٰذه الافتراضات الرائعة والممتازة في الحقيقة، سوف تكون بعيدةً كلّ البعد عن الارتباط بالسؤال الّذي طرحتُه، وهو السؤال الّذي يكترث له الأكويني فعلًا دون أن يعير ـ كما علمت ـ أيّ اهتمامٍ للانفجار الكبير أو لوجود بدايةٍ للعالم؛ فالسؤال المطروح لا يتعلّق بمبدإ بداية الكون، ولا بمدّة استمرار وجوده، بل بمبدإ استمرار وجوده[1]. ومن هنا نسأل: هل هناك شيءٌ

(1) لا أقول إنّ الملحد يجب أن يعترف بصحّة واحدةٍ من تلك النظريّات، أو إنّ واحدةً منها معقولةٌ على الأقل. فإنّ كريغ وآخرين ـ ممّن دافعوا عن الحجّة الكلاميّة الكونيّة ـ كان لهم الحق في أن يؤمنوا بأنّ القول بعدم أزليّة الكون يجب أن يكون مرتكزًا على خلفيّاتٍ ميتافيزيقيّة صرفة، وأنّ الأكويني، في هٰذه النقطة بالذات، قد انصاع لخصومه أكثر من اللازم. وما يهمّنا هنا هو القول بأن لا أحد من هٰذه الأمور يمكن أن يقيّم حجّة توما الأكويني.

ما، في طبيعة الأشياء، يجعلها موجودةً على نحوٍ مستمر؟ والجواب هو، بالتأكيد لا يوجد[1]. إذ إنّنا إذا نظرنا في طبيعة أو ماهية أيٍّ من الأشياء الّتي تشكّل الكون المادّيّ، مثل الناس، واتّفقنا، فرضًا، مع أرسطو بأنّ طبيعة الإنسان هي بكونه حيوانًا عاقلًا؛ فإنّا نسأل، هل نجد في معرفتنا بتلك الطبيعة والماهيّة، ما يدلّنا على ما إذا كان هناك أيُّ إنسانٍ موجودًا بالفعل؟ أي هل يخبرنا ذٰلك مثلًا ما إذا كان سقراط، أو جورج بوش، أو بروس واين، موجودًا بالفعل؟ والجواب هو لا، على الإطلاق. فأنت وإن كنت بطبيعة الحال تعرف بأنّ جورج بوش موجودٌ بالفعل، إلّا أنّ معرفتك بذٰلك لم تنشأ من معرفتك بماهيّته، بل أنت تعرف ذٰلك لأنّك كنت قد التقيت به، أو سمعت عنه، أو رأيته على شاشات التلفاز. وتعلم أيضًا بأنّ سقراط لم يعد موجودًا بالفعل، في حين أنّ بروس واين لا يوجد بالفعل على الإطلاق خارج المجلّات الكاريكاتوريّة وأفلام باتمان. ومن هنا، لا يوجد شيءٌ في طبيعة الإنسان وجوهره، أي ماهيّته، بنحوٍ أنّه يستلزم، بطريقةٍ أو بأخرى، أن يكون هناك إنسانٌ ما موجودٌ بالفعل. وهٰذا الأمر بعينه يسري على غير الإنسان من موجودات العالم المادّيّ، سواءٌ أكانت صخورًا، أم أشجارًا، أم كواكب، أم أيّ شيءٍ آخر. وعلاوةً على ذٰلك، نجد في كلّ وقتٍ من الأوقات، أنّ كلّ هٰذه الأشياء تصير

---

(1) أوضح صورةٍ للمناقشة القادمة، قد تكون تلك الّتي كتبها الأكويني في كتابه:

On Being and Essence.

وقد دافع عنها رينارد في كتابه (Renard's *Philosophy of God*)، ص 26ـ29، وبعد ذٰلك برايان ديفيز في الفصل الثاني من كتابه:

Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (Continuum, 2006).

وهٰذه المناقشة ترتبط بالطريقين الثاني والثالث من نظريّة توما الأكويني: "الخلاصة اللاهوتيّة".

موجودةً بالفعل في حينٍ ما، ثمّ لا تعود كذٰلك حينًا آخر؛ وهٰذا ما يدلّ بنفسه على أنّ طبيعة هٰذه الأشياء وماهيّتها فاقدةٌ لما يجعلها في نفسها موجودةً بالفعل. ثمّ لو فرضنا أنّ شيئًا ما مثل وحيد القرن، له طبيعةٌ وماهيّةٌ ما، ولنقل، مثلًا، أنّه يشبه الحصان وله قرنٌ على رأسه، فإنّ ذٰلك لا يدلّنا على ما إذا كان موجودًا بالفعل أو لا؛ بل هو غير موجودٍ بالفعل أصلًا، إلّا أنّ معرفتنا بذٰلك لم تحصل لنا من مجرّد معرفة ماهيّته؛ فالطفل الّذي يسمع عنها للمرّة الأولى، قد يعتقد أنّها موجودةٌ بالفعل، وأنّها نوعٌ آخر من الخيول. والشيء نفسه ينطبق على العفاريت، والجنّ، والسنافر، وما شابه ذٰلك، على فرض أنّ لها ماهيّةً ما. وبالجملة، سواءٌ أكانت الأشياء بشرًا أم أشجارًا، أم وحيد القرن أم عفاريت، فإنّ ماهيّتها وطبيعتها شيءٌ، وكونها موجودةً بالفعل (أو غير موجودةٍ بالفعل) شيءٌ آخر، والأوّل لا يستلزم الثاني. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني بالتحديد أنّه لا يمكن لماهيّات الأشياء وجواهرها في الكون، أن تكون هي المسؤولة عن استمرار فعليّتها من لحظةٍ إلى أخرى.

وهٰذا التمييز بين الماهيّة والوجود ـ بين (*ما هو*) الشيء (*وإنّ*) الشيء ـ عبارةٌ عن تمييزٍ مركزيٍّ في فلسفة الأكوينيّ، كما هو معروف[1]. وهو يرتبط بتمييز أرسطو بين الفعليّة والإمكانيّة. ولنتذكّر أنّ الأشياء العاديّة في حياتنا ـ الناس، والكلاب، والقطط، والأشجار، والصخور، وما إلى ذٰلك ـ هي في رأي أرسطو مركّبةٌ من الصورة والمادّة، بحيث إنّ الصورة هي ماهيّة الشيء أو طبيعته، والمادّة هي الّتي تتّخذ شكل تلك الصورة، أو الطبيعة، أو الماهيّة؛

---

(1) وهو مأخوذٌ من ابن سينا. راجع: **إلهيّات الشفاء**، المقالة الأولى، الفصلين الخامس والسادس. والإشارات والتنبيهات، النهج الأوّل، الإشارة التاسعة. (المُراجِع العلمي)

ولذا، على سبيل المثال، هناك صورة إنسان أو ماهيّته ـ كونه حيوانًا عاقلًا ـ وهناك مادّةٌ تشكّل جسم ذٰلك الإنسان، والّتي تكون لها هٰذه الصورة أو الماهيّة. والآن، بالنسبة للمادّة، والصورة أو الماهيّة في هٰذا المثال، فإنّ "الفعليّة" ـ أي فعليّة ما هو ممكنٌ في المادّة ـ عبارةٌ عن تشكّل الجسم إنسانًا حيًّان وليس قطّةً أو تفّاحةً. ولٰكن كما رأينا للتوّ، لا يوجد شيءٌ بشأن الصورة أو الماهيّة في حدّ ذاته، يوجبُ أن تكون موجودةً بالفعل، أو يدلّنا بأيّ نحوٍ من الأنحاء على شيءٍ من ذٰلك. ومن هنا، فإنّ سقراط، وبروس واين، حالهما حال جورج بوش، أي باعتبارهما بشرًا، سيكونان لا محالة مركّبين من الصورة والمادّة، ولٰكنّ على عكس بوش، فهما غير فعليّين، إذ إنّ سقراط ميّتٌ وبروس واين شخصيّةٌ خياليّةٌ. ومن هنا، وعلى الرغم من أنّ "ما يصير بالفعل" هو كذٰلك بالنسبة إلى المادّة، إلّا أنّ الصورة أو الماهيّة في نفسها ليست سوى "أمرٍ ممكنٍ" بالنسبة إلى الوجود والتحقّق، والوجود أو التحقّق هو الّذي يفعّل الصورة أو الماهيّة[1].

والآن، وانطلاقًا من وضوح التمييز بين ماهيّة الشيء ووجوده بهٰذا النحو، حيث لا يستلزم الأوّل الثاني، فهٰذا يعني أنّ المسألة تتطلّب "شيئًا آخر" بحيث يؤلّف بينهما معًا حتّى يصبح ذٰلك الشيء حقيقيًّا. ومن الواضح أنّ ذٰلك "الشيء" لا يمكن أن يكون هو ذٰلك الشيء عينه، الّذي يزيد وجوده على ماهيّته؛ إذ لا معنى لطرح أنّه مبدأٌ لوجود نفسه إلّا بعد أن يكون هو نفسه موجودًا بالفعل، وجوهر المسألة هو أنّه لا زال غير موجودٍ بالفعل، بل ما زال

---

(1) انظر: ((David Oderberg, *Real Essentialism* (Routledge, 2007))، الفصل السادس، حيث ذكر المؤلّف أحدث المناقشات والدفاع عن فكرة الفصل بين الماهيّة والوجود.

بحاجةٍ إلى أن يُضاف الوجود إلى ماهيّته؛ ولذا لا شيء يمكن أن يسبّب نفسه؛ فكلّ ما يأتي إلى الوجود، أو بشكلٍ أكثر عمومًا، كلّ ما له وجودٌ زائدٌ على ماهيّته، فإنّه، ومن أجل أن يكون موجودًا بالفعل، فلا بدّ أن يكون سببُه شيئًا آخر غيره. وهٰذا هو "مبدأ السببيّة" (ويُعرف أحيانًا في إحدى نسخه بـ "مبدإ السبب الكافي")[1]. ولاحظ معي الآن، كيف أنّ هٰذا المبدأ لا يقول أصلًا بأنّ "كلُّ شيءٍ له سبب"، فهٰذا ما لم يقله الأكويني قط، ولم يكن ليقوله أصلًا. بل إنّ ما يقوله المبدأ حصرًا هو أنّ ما ليس له وجودٌ في نفسه فلا بدّ أن يكون وجوده بغيره، أي بسبب.

ومن المعلوم عن هيوم أنّه يعارض هٰذا المبدأ، مدّعيًا أنّنا يمكننا بسهولةٍ أن "نتصوّر" شيئًا ما يوجد من دون علّةٍ بعد أن لم يكن؛ وهٰذا ما يوجب على الأقلّ التشكيك بصحّة هٰذا المبدإ. وبالجملة، إنّ ما يدور في خاطر هيوم هو التالي: فلنتصوّر سطح طاولةٍ خالٍ من أيّ شيءٍ، ثمّ لنتصوّر أنّ كرة بولينج تظهر فجأةً في وسط الطاولة "بعد العدم" إن جاز التعبير؛ والآن ألا يعني هٰذا

---

(1) على المرء أن يكون على حذرٍ وهو يستخدم هٰذا التعبير. فهناك الكثير من المبادئ الّتي تحمل اسم "مبدإ العلّة الكافية"، ولٰكن ليس كلّها معقولةً بشكلٍ متساوٍ. وبشكلٍ خاصٍّ، فإنّ تراكيب المبدإ المشتقّ من المذهب العقليّ الحديث في الفلسفة، والّذي ارتبط بأسماء مفكّرين من قبيل لايبنتز، جعل من الدعاوى تبدو أقوى بكثير من مبدإ العلّيّة، ومن ثمّ تمّ انتقادها على أسسٍ لا تنطبق على المبدإ الآخر. وعمومًا، من الخطإ دائمًا أن تقرأ الأفكار والفرضيّات الفلسفيّة الحديثة، سواءٌ كانت عقليّةً أم تجريبيّةً، أم كانتيّةً، أو أيّ نوعٍ آخر من الفلسفة، على أساس إرجاعها إلى فكر توما الأكويني، أو أيّ مفكّرٍ آخر من المدرسة السكولائيّة. ولمزيدٍ من المعلومات والبحث المفصّل حول مبدإ العلّة الكافية واحتمالاتها المتعدّدة مع كلّ النقاشات الّتي تدور حولها، راجع كتاب:

Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge University Press, 2006).

أنّنا قد تصوّرنا شيئًا وُجد من دون علّةٍ بعد أن لم يكن؟

حسنًا! إنّ الأمر ليس كذٰلك بالمرّة؛ بل هو اعتراضٌ ضعيفٌ للغاية، ومن المدهش حقًّا كيف نال كلّ ذٰلك الاستحسان والاهتمام على مرّ القرون؛ إذ إنّ إحدى مشكلات هٰذا الاعتراض، هي أنّه يفترض زورًا أنّ تخيّل شيءٍ ما ـ وهو تشكيل صورةٍ ذهنيّةٍ معيّنةٍ ـ هو عين التصوّر والفهم، بمعنى امتلاك فكرةٍ عقليّةٍ متماسكةٍ عن الشيء[1]. بيد أنّ تخيّل الشيء وإدراكه بالعقل ليسا شيئًا واحدًا بعينه، إذ لا يمكنك تشكيل أيّ صورةٍ ذهنيّةٍ واضحةٍ عن الكلياغون (chiliagon) ـ وهو شكلٌ ذو ألف ضلعٍ ـ وهي بالتأكيد ليست تلك الصورة الّتي تتميّز بوضوح عن الصورة الّتي تحملها في ذهنك عن المضلّع ذي الـ 997 ضلعًا أو ذي الـ 1002 من الأضلاع. ومع ذٰلك، يمكن لعقلك بسهولة أن يُدرك مفهوم الكلياغون. كما أنك لا تستطيع تشكيل أيّة صورةٍ ذهنيّةٍ عن مثلّثٍ غير متساوي الأضلاع وغير متساوي الساقين، وغير مختلف الأضلاع، ولٰكنّك مع ذٰلك تعقل مفهوم المثلّثيّة، مجرّدًا عن تلك الصفات المحسوسة للمثلّثات، بحيث يكون منطبقًا على كلٍّ منها، وهٰكذا دواليك. إلّا أنّ هيوم، حاله حال العديد من التجريبيّين، يخلط بين العقل والخيال، وحجّته ـ بل فلسفته بشكلٍ عام ـ لا تبدو في ظاهرها ذات معنًى إلّا إذا اتّبعه المرء في ارتكاب هٰذا الخطإ بعينه.

---

(1) ما يُشير إليه المصنّف هو الفرق بين التعقّل والتخيّل، ويمكن للاستزادة حول هٰذا الأمر مراجعة كتاب "الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج"، الفصل الثالث، المفتاح الثالث لمحمد ناصر. وكذٰلك كتابه "كيف أعقل"، الفصل الخاصّ بالأحكام الوهميّة، وكذا الفصل الخاص بالفرق بين التعقّل والتخيّل. (المُراجِع العلمي)

ومع ذٰلك، وكما أشارت إليزابيث أنسكومبي، فإنّ "تخيّل" شيءٍ يظهر فجأة ليس على الإطلاق تخيّلًا لوجوده من دون سبب، فضلًا عن أن يكون "تصوّرًا"[1] له[2]. فلنفترض أنّ الحالة الّتي تمّ وصفها في المثال قد حدثت لك بالفعل: وهي ظهور كرة بولينج فجأةً على طاولتك. ماذا عساه يكون ردّ فعلك التلقائي حينئذٍ؟ هل ستقول، "آه... إنّ هيوم على حقٍّ! انظروا، لقد جاءت كرة البولينج إلى الوجود بدون سبب"؛ بل من المرجّح جدًّا أنّك ستقول: "يا إلٰهي.. من أين جاءت هٰذه؟" وهو سؤالٌ يعني أنّ هناك مصدرًا وسببًا وُجِدَت به كرة البولينج. ومن ثمّ ستبحث عن ذٰلك السبب: وهو ربما يكون فتحةً في السقف، أو خدعة ساحر؛ وإن لم تصل إلى أيّ سببٍ مألوفٍ لهٰذا الشيء، فإنّك قد تفكّر في شيءٍ غريب، مثل أن يكون هناك عالِمٌ مجنون يختبر جهازًا من أجهزة الخيال العلمي، أو تفكّر في شيءٍ غير مألوف تمامًا، مثل أنّ هناك تغيّرًا غريبًا وهائلًا على المستوى الكمومي قد حصل للطاولة. بل حتّى لو لم تتمكّن، بطريقةٍ أو بأخرى، من طرح هٰذه التفسيرات، فمن غير المحتمل أن تُسلّم نفسك إلى عالَم اللاعقلانيّة، وتطلب من خادمك أن يُحضر لك مقالة هيوم من رفّ الكتب (كما طلب لويس السادس عشر من خادمه أن يُحضر له مجلّدًا من كتاب هيوم "تاريخ إنجلترا" عندما علِمَ أنّه سيُعدَم). بل ربّما

---

(1) أي تعقّلًا له، ففرض هيوم مجرّد تخيّلٍ للشيء دون تخيّل سببه، وليس تخيّلًا له مع تخيّل عدم سببه، وفي كلا الحالين، فإنّ هيوم لم يقم بتعقّل الشيء ذاته، بل تخيّله تخيّلًا فقط. (المُراجع العلمي)

(2) انظر:

G.E.M. Anscombe, "'Whatever has a beginning of existence must have a cause': Hume's argument exposed," in her *Collected Philosophical Papers, Volume 1* (Basil Blackwell, 1981).

ستقول: "أعتقد أنّني سوف لا أعرف أبدًا ما هو سببها"... أو ما هو الشيء الّذي سبّبها، ولٰكن من المؤكّد أنّه لن يخطر في بالك أيّ تساؤلٍ عمّا إذا كان هناك سببٌ لوجودها أصلًا، أو عمّا إذا كانت مسبَّبةً من الأساس. وعلى أيّ حالٍ، ليس هناك أيّ شيءٍ يخصّ الحالة الّتي يصفها هيوم، يمكن أن يرقى إلى تخيّل شيءٍ ما يوجد من دون سببٍ بعد أن لم يكن، بحيث يكون فرضًا مقابلًا لوجودها بواسطة سببٍ غير معروفٍ أو غير مألوفٍ بعد أن لم تكن.

إلّا أنّ وضع هيوم أسوأ من ذٰلك، إذ إنّ أنسكومبي تطلب منّا أيضًا أن نتأمّل فيما إذا كان التخيّل المتقدّم ـ من الأساس ـ تخيّلًا لوجود شيءٍ بعد العدم، بدل كونه تخيّلًا لظهور شيءٍ موجودٍ فعلًا في مكانٍ آخر غير ذٰلك المكان الّذي كان فيه. والجواب هو أنّ الطريقة الوحيدة لجعله كذٰلك، هو أن نقوم بملاحظة السبب كسببٍ مكوّنٍ له وليس كسببٍ ناقلٍ له إلى ذٰلك المكان. وهٰذا يعني أنّ الطريقة الوحيدة الّتي يمكن من خلالها، في نهاية المطاف، أن نفسّر مجيء الشيء إلى الوجود هي بالرجوع إلى سببٍ ما. وما يقوله هيوم بأنّه أمرٌ يمكننا أن ندركه بسهولةٍ، لا أنّه لم يتمّ إدراكه من قِبله هو نفسه فحسب، بل يبدو أمرًا مستحيل الإدراك في نفسه[1].

ومن هنا، يمكن القول بأنّ مبدأ العلّيّة مأمونٌ ومُحكمٌ، ولم يكن يومًا ما محلّ شكٍّ بشكلٍ جدّيٍّ حتّى من قِبل الملحدين أنفسهم، الذين يعتبرونه ضمنيًّا أمرًا مفروغًا منه كلّما هتفوا بهٰذا الاكتشاف العلميّ أو ذاك. فالعلم التجريبي

---

(1) انظر:

G.E.M. Anscombe, “Times, beginnings and causes,” in her *Collected Philosophical Papers, Volume 2* (Basil Blackwell, 1981).

في حدّ ذاته ـ والّذي لا هدف له في النهاية إلّا البحث عن علل الأشياء ـ يعتبر مبدأ العلّيّة أمرًا مفروغًا منه، ولا يمكن أن يتشكّل أيّ علمٍ بدونه أصلًا. ومن هنا، يبدو لي أنّ هناك دافعًا واحدًا وراء التشكيك بهٰذا المبدإ (بل وراء التظاهر بالتشكيك به)، وهو منع الاستدلالات الّتي تُقام على العلّة الأولى للكون. بيد أنّه، حتّى في هٰذه الحال، لن يكون تشكيكًا دائميًّا بهٰذا المبدإ، وذٰلك نظرًا إلى الارتباط المزعوم للملحدين بالعلم التجريبي.

إذن، كيف يمكن لهٰذا المبدإ أن يوصلنا إلى العلّة الأولى؟ يمكن ذٰلك عندما نرى أنّ ذات وماهيّة كلّ شيءٍ في الكون تتميّز عن وجوده، وأنّ أيّ واحدٍ من هٰذه الأشياء لا بدّ أن يكون سببه شيئًا خارجًا عن نفسه، إذ حينها يمكننا أن نرى أنّ الأمر نفسه يجب أن يكون صحيحًا مع الكون بأكمله، وبالتالي يجب في هٰذه الحالة أن يكون للكون ككلّ سببٌ مغايرٌ لذاته. إلّا أنّ الاعتراض الجاهز على هٰذا الدليل، هو الادّعاء بارتكاب هٰذا الدليل لـ "مغالطة التعميم"، حيث يُقال بأنّه لو كانت كلّ لبنةٍ في جدارٍ معيّنٍ تزن رطلًا، فهٰذا لا يعني أنّ الجدار بأكمله يزن رطلًا فقط؛ ولذا (والاعتراض يستمر) فإنّ حقيقة أنّ كلّ شيءٍ في الكون يتطلّب سببًا مغايرًا لذاته، لا يستلزم أن يكون الكون بأكمله يتطلّب ذٰلك. إلّا أنّ جوهر المشكلة مع هٰذا الاعتراض هي أنّ المغالطة لا تنطبق على كلّ نوعٍ من أنواع الاستدلال على حال الكلّ بحال الجزء؛ فعلى سبيل المثال، لو أنّ كلّ لبنةٍ في جدارٍ بُني من المكعّبات البلاستيكيّة الّتي يلهو بها الأطفال، كانت في نفسها حمراء، فعندئذٍ لا بدّ أن يكون الجدار بأكمله أحمر. وحالة الكون ككلّ هي بالتأكيد من هٰذا القبيل. كما أنّه إذا كانت هناك غرفةٌ مليئةٌ بالأشياء المادّيّة تحتاج إلى سببٍ مغايرٍ لذاتها، فالأمر كذٰلك

عندما تكون هناك غرفتان مليئتان بذٰلك؛ ولو كانت هناك مدينةٌ مليئةٌ بأكملها بالأشياء المادّيّة تحتاج إلى سببٍ مغايرٍ لذاتها، فكذٰلك الأمر بالنسبة لبلدٍ مليءٍ بالأشياء المادّيّة؛ ولو كان هناك كوكبٌ مليءٌ بالأشياء المادّيّة يحتاج الى سببٍ مغايرٍ لذاته، فكذٰلك الأمر بالنسبة لنظامٍ شمسي بأكمله... فالنتيجة هي أنّه لا يوجد أيُّ سببٍ على الإطلاق يدعو للشكّ في أنّ المبدأ نفسه ينطبق عندما نرتقي إلى الكلام عن الكون المادّيّ بأكمله.

والآن، لا بدّ لهيوم أن يقفز على السطح مرّةً أخرى هنا، مُحمَّلًا باعتراضٍ آخر لا قيمة له ويردّده كالببغاء على نطاقٍ واسعٍ، بحيث يقول: إذا كان هناك سببٌ خاصٌّ لكلّ واحدٍ من الأشياء في الكون ككلّ ـ بحيث إنّ هٰذا الشخص نتج عن والديه، وهٰذا البيت سببه البنّاء الّذي بناه، وذٰلك النوع من المخلوقات سببه الاختيار الطبيعي، وهٰكذا دواليك ـ فأيّ شيءٍ يبقى حينئذٍ حتّى نحتاج إلى البحث عن تفسيرٍ له؟ إلّا أنّ اعتراضًا كهٰذا، إنّما يبدو ذا معنًى إذا كنّا نفكّر في تتبّع الأسباب بحسب التسلسل الزماني فقط (إلّا أنّه في نفسه ليس بذي معنًى، ولٰكنّني سأدع ذٰلك يمرّ من باب المجاراة)[1]. ولٰكن هلّا تذكّرنا أنّ المسألة الّتي نبحث عنها هنا لا علاقة لها بالأحداث الّتي صارت في الزمان الماضي وأدّت إلى وجود ما هو موجودٌ الآن، وأنّها إنّما تتعلّق بالسؤال عن ذاك الشيء الحافظ لوجود الأشياء الموجودة الآن. فأمّك قد ولدتك، ولٰكنّها ليست هي الّتي تديم وجودك الآن؛ بل إنّ ما يفعل ذٰلك سيكون شيئًا مثل الوضع الحاليّ لخلايا جسمك، والّتي هي بدورها تتمّ إدامة وجودها من خلال ما

(1) انظر كتاب كريغ وما كتبه آخرون من المدافعين عن حجّة علم الكلام الكونيّ.

يحدث على المستوى الجزيئيّ، ثمّ المستوى الذرّي، جنبًا إلى جنبٍ مع الجاذبيّة والقوى النوويّة الضعيفة والقويّة، وما إلى ذٰلك؛ وجميع هٰذه الأشياء عبارةٌ عن أشياء مركّبةٍ ميتافيزيقيًّا من ماهيّةٍ ووجودٍ، وبالتالي هي محتاجةٌ إلى مبدإٍ مغايرٍ لذواتها. وبعبارةٍ أخرى، ما لدينا هنا هو سلسلةٌ سببيّةٌ "مترابطةٌ بالذات"، والّتي لأسبابٍ رأيناها سابقًا، لا بدّ أن تنتهي بالضرورة الميتافيزيقيّة إلى مبدإٍ وسببٍ أوّل. فإنّنا حتّى عندما نتأمّل في الكون المادّيّ ككلٍّ، وصولًا الى أدقّ التفاصيل، سوف يكون ما لدينا عبارةً عن شيءٍ يتكوّن من عناصر كلٍّ واحدٍ منها وجوده زائدٌ على جوهره، وبالتالي لا يمكن أن تكون هٰذه العناصر هي نفسها المسؤولة عن استمرار وجودها بالفعل، ومن لحظةٍ إلى أخرى.

ومن هنا، فإنّ كلّ شيءٍ في الكون، بل في الحقيقة الكون ككل، محتاجٌ الآن وبالفعل في إدامة وجوده، إلى سببٍ غير ذاته، وهو المبدأ الأوّل الّذي تستند إليه السلسلة بأكملها. ولٰكن هل يمكن لهٰذا الموجود نفسه أن يكون وجوده مغايرًا لذاته وزائدًا على جوهره؟ إذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّه لن يكون المبدأ الأوّل بالفعل على الإطلاق، لأنّه سوف يحتاج هو نفسه إلى شيءٍ من خارجه ليفسّر وجوده، وسوف يبقى تسلسل العلل مستمرًّا على حاله. ومن هنا فإنّ الجواب كلّا، إذ إنّ الشيء الوحيد الّذي يمكن أن يوقف تسلسل العلل ويفسّر السلسلة بأكملها، ليس موجودًا مركّبًا من ماهيّةٍ ووجودٍ، بخلاف سائر الأشياء الّتي تشكّل الكون. وهٰذا يعني، أنّه لا بدّ أن يكون موجودًا بنحو أنّ ماهيّته عين وجوده؛ أو بتعبيرٍ أدقّ، موجودًا لا ينطبق عليه تمييز الماهيّة والوجود على الإطلاق، والذي هو وجودٌ محض، وموجود محض، وبكلمةٍ جامعة: ليس هو مجرّد شيءٍ يوجد بل هو الوجود نفسه.

والآن، قد نسأل، كيف سيكون حال هٰذا المبدإ الأوّل؟ ولمعرفة الجواب فلنلاحظ أوّلًا، أنّه؛ وباعتباره موجودًا أو وجودًا محضًا، فلا بدّ أن يكون فعليًّا محضًا، وبالتالي فإنّ كلّ ما قيل عن المحرِّك اللامتحرّك لا بدّ أن يكون صحيحًا بالنسبة له؛ بل من الواضح أنّ المبدأ الأوّل والمحرِّك اللامتحرّك متطابقان تمامًا، وبالتالي سيكون واضحًا أنّ المبدأ الأوّل هو الإلٰه. ولا بدّ بالتالي ـ باعتبار أنّه الوجود ذاته ـ أن يكون موجودًا "ضروريًّا" وليس "ممكنًا" فقط؛ فبينما يمكن للأشياء المألوفة لنا في حياتنا ألّا تكون موجودةً بالفعل ـ فهي وإن كانت موجودةً بالفعل، إلّا أنّها يمكن أن تزول بأشكالٍ مختلفة ـ فإنّ المبدأ الأوّل لا يمكن أن يكون غير موجودٍ بالفعل. (ومن المعلوم أنّ هيوم المعتاد على الاعتداد بنفسه، قد سأل، لماذا لا يكون الكون هو نفسه واجب الوجود، إلّا أنّه لم يعد معنا كي يسمع الجواب الّذي صار واضحًا الآن، وهو أنّ الكون خاضعٌ للتغيير ومركّبٌ من ماهيّةٍ ووجود، وبالتالي لا يمكن أن يكون فعليًّا محضًا ولا موجودًا بالفعل بذاته، وبالتالي لا يمكن أن يكون واجب الوجود بالمعنى الّذي نبحث عنه هنا).

ثمّ إنّ ما هو أكثر وضوحًا هنا في هٰذا الدليل من دليل المحرِّك غير المتحرّك، (على الرغم من أنّه قابلٌ للاستنتاج من ذاك الدليل أيضًا) هو أنّه لا بدّ، بالنسبة إلى الإلٰه، أن يكون موجودًا بسيطًا على نحوٍ تام؛ ولا تظنّنّ أنّي أعني بكلمة "بسيط" أنّه "من السهل إدراكه" ـ إذ من الواضح مع درجة التجريد الّتي يتطلّبها منا هٰذا الاستدلال، أنّه لا يمكن أن يكون المقصود منه هٰذا المعنى ـ بل ما أعنيه هو أنّه بسيطٌ بالمقارنة مع المركّب، أو الّذي يتألّف من أجزاء. فالأشياء المادّيّة تتألّف من أجزاء: ليس أذرعنا، وأرجلنا، وأعضاء

بدننا، وما إلى ذٰلك، بل مركّبة بالمعنى الميتافيزيقي الأكثر جوهريّة، أي من صورةٍ ومادّة، وماهيّةٍ ووجود. أمّا الملائكة، من حيث أنّهم غير مادّيين، فهم صورٌ أو ماهيّات خالصة بحسب نظر الأكويني، ولٰكن حتّى بالنسبة للملائكة فإنّ ماهيّتهم محتاجةٌ إلى أن تكون مركّبةً مع وجودهم من أجل أن يكونوا موجودين بالفعل، وهٰذا يعني أنّهم هم أيضًا موجوداتٌ مركّبة ميتافيزيقيًّا. أمّا المبدأ الأوّل، حيث أنّه ليس مركّبًا من ماهيّةٍ ووجود، بل هو مجرّد وجودٍ محضٍ بنفسه، فهٰذا يعني أنّه بسيطٌ لا أجزاء له ولا يتكوّن من أشياء، ولا حتّى الأجزاء أو المكوّنات بالمعنى الميتافيزيقي. ثمّ إنّ هناك عدّة أمورٍ تترتّب على هٰذا الأمر: منها، أنّ الإلٰه، وبعد أن لم يكن وجوده زائدًا على ماهيّته، فهٰذا يعني أنّه لا يندرج تحت أي جنسٍ أو مقولةٍ عامّة. أمّا بالنسبة لنا نحن بني البشر، فإنّنا نندرج تحت مقولةٍ عامّة أو ماهيّة كليّة مثل "كوننا بشرًا"، ولأجل ذٰلك، كان هناك العديد من الأفراد من بني البشر الذين يندرجون تحت هٰذه المقولة، والذين يتميّز أحدهم عن الآخر من خلال حِزَمٍ مختلفة من العناصر المادّيّة الّتي تشكّل أجسادهم. وكلّ واحدٍ منّا يمثّل فردًا من بين أفراد آخرين تنطبق عليهم المقولة العامّة أو الماهيّة الكلّيّة؛ أمّا الإلٰه فليس مجرّد فردٍ تحت مقولةٍ أو ماهيّة كليّة، وليس شيئًا جزئيًّا تحت نوعٍ عام؛ بل هو وجودٌ محض أو الوجود نفسه، وليس مركّبًا من ماهيّةٍ ووجود؛ وهٰذا بدوره سببٌ آخر لعدم إمكان تصوّر وجود أكثر من إلٰهٍ واحدٍ لا غير: إذ بما أنّه لا معنى لوجود ماهيّةٍ إلٰهيّةٍ متميّزة عن الوجود الإلٰهيّ، فليس هناك مقولةٌ عامّة يمكن أن يقع تحتها موجوداتٌ إلٰهيّة مختلفة متميّزة، وبالتالي لا يوجد هناك مجالٌ أصلًا لتصوّر أن يكون هناك هٰذا الإلٰه، وذاك الإلٰه، وإلٰهٌ آخر، وما إلى ذٰلك.

وممّا يترتّب على ذٰلك أيضًا، أنّه عندما نتحدّث عن الإلٰه بأنّه قويٌّ، حكيم، خيرٌ كلّه، وغير ذٰلك، فنحن لا نتحدّث عن صفاتٍ موجودةٍ بطريقةٍ متميّزة ومنفصلة في الإلٰه نفسه كما هو الحال بالنسبة لنا. إذ رغم أنّه لا يمكن لعقولنا أن تمتلك فهمًا واضحًا عن العقل، والقدرة، والخير، وغيرها، إلّا بنحو أنّها صفاتٌ متميّزة، نظرًا إلى أنّها توجد متميّزةً ومنفصلةً عن بعضها في الأشياء الموجودة في حياتنا، إلّا أنّها مع ذٰلك، تدرك أنّ تلك الصفات، بالنسبة إلى الإلٰه، لا بدّ أن توجد على نحوٍ واحد: فقدرة الإلٰه هي حكمته، وهي خيره، وما إلى ذٰلك؛ وأنّها ليست سوى طرقٍ مختلفةٍ للإشارة إلى ما هو في حدّ ذاته الشيء نفسه، لتكون صفاتُه عينَ ذاته. وبالجملة، إنّ الحكمة، والقدرة، والخير، وما إلى ذٰلك من صفاتٍ توجد في عالم الأشياء المخلوقة، ليست سوى انعكاساتٍ محدودة وغير كاملة لما هو موجوُد بنحوٍ خالصٍ وكاملٍ في العلّة الأولى. ومع أنّ فكرةً كهٰذه ليس من السهل فهمها كما ينبغي من قِبلنا، إلّا أنّها لا ينبغي أن تكون مفاجئةً لنا، إلّا إذا افترضنا أنّ كلّ شيءٍ موجود لا بدّ أن يكون جليًّا وواضحًا لعقولنا بشكلٍ تام ـ والحال أنّه افتراضٌ فاقدٌ بالمطلق لما يبرّره، وليس معقولًا حتّى من وجهة نظرٍ "طبيعيّة" (بل، وخاصّةً من وجهة نظر "طبيعيّة" كما سنرى). لقد كشف لنا الاستدلال المتقدّم أنّ هناك إلٰهًا، كما أنّه بيّن لنا أيضًا، إلى حدٍّ ما، كيف يكون؛ إلّا أنّه كشف لنا أيضًا أنّ الإلٰه ليس شيئًا ينبغي لنا أن نتوقّع من أنفسنا أن نكون قادرين على فهم ما يتعلّق به على نحوٍ كاملٍ وتامٍّ؛ وذٰلك نظرًا للقيود الّتي تفرض نفسها على عقولنا.

العقل الأكمل

سنتكلّم فيما يلي عن الدليل الأخير على وجود الإلٰه المسمّى بالطريقة الخامسة عند الأكويني؛ وسوف يكون تركيزنا فيه منصبًّا على العقل الإلٰهيّ. وهو بالنسبة إلى دوكِنز، حاله حال الكثير من النقّاد الملحدين الآخرين، عين الدليل الّذي قدّمه وليم بيلي المسمّى "بدليل التصميم". وما يقوله دليل بيلي بالتحديد، هو أنّ الكون منظّمٌ للغاية بحيث يبدو وكأنّه تحفةٌ فنيّةٌ بشريّة، بل هو أكثر من ذٰلك؛ ولأجل ذٰلك، ورغم أنّه ممكنٌ نظريًّا أن يكون قد نشأ عن طريق قوًى ماديّة، إلّا أنّ الاحتمال الأكبر هو أنّه قد تمّ تصميمه من قِبل كائنٍ ذكيّ. يركّز بيلي على الكائنات الحيّة، وأعضائها المختلفة، وتكيّفها مع بيئتها، ويعتبرها أقوى دليلٍ على التعقيد في المسألة. هٰذا، وقد سلك مسلكَه خلفاؤه في حركة "التصميم الذكي"، حيث استدلّوا ـ وعلى نحوٍ معقول في بعض الحالات ـ بأنّ هناك نماذج محدّدة من التركيب البايولوجي "معقّدة جدًّا حيثُ من البعيد جدًّا اختزالها" إلى مجرّد عمليّاتٍ ماديّةٍ بحتة. ومن هنا، وباللجوء إلى الداروينيّة، يعمد دوكِنز وغيره من الملحدين الجدد إلى الردّ على ذٰلك بأنّ هٰذا النوع من الاستدلال ليس إلّا رجوعًا إلى ما يسمّى بـ "إلٰه الفجوات" المعرّض على الدوام للإطاحة به من خلال المزيد من البحث العلميّ الّذي قد يكشف لنا (كما حدث في الماضي) جميع العمليّات الآليّة لـ "قوى الطبيعة الماديّة البسيطة، الصمّاء، والعمياء" الّتي يمكن بواسطتها تعليل وفهم ما بدا من قَبْل معقّدًا غير قابلٍ للاختزال إليها.

والغريب في الأمر، هو أنّ دوكِنز يبدو مقتنعًا بشدّة بأنّه من الممكن لداروينيّته الإنجيليّة أن تتغلّب حتّى على عامّة الناس الأصوليّين، وذٰلك فيما

إذا بيعت لهم على أنّها ممارسةٌ في "رفع الوعي"؛ بحيث أنّه دأب خلال كتابه وهم الإلٰه على تكرار هٰذا التعبير الغبي - الّذي سبق اختراعه في ستّينات القرن الماضي - وكأنّه تعويذة. كما أنّه، وانطلاقًا من ذٰلك، راح يدعو إلى ما أسماه بـ "فخر الإلحاد" ليأخذ مكانه جنبًا إلى جنب مع "فخر المِثليّين"؛ متأمّلًا بجديّة في "تخييل" جون لينون (John Lennon)[1] مومِئًا بالموافقة على المطلب النسويّ بـ "تاريخٍ نسائي"، متطفّلًا بإبداء استحسانه لكتاب روبرت بيرسج (Robert Pirsig) الزن وفن صيانة الدراجات الناريّة (Zen and the Art of Motorcycle Maintenance)[2]؛ بحيث كِدتُ أتوقّع رؤيته على صورة غلاف الكتاب وقد غطّاه الغبار، مرتديًا سترة نهرو (Nehru jacket)[3]؛ إذ يبدو أنّ الإحساس بالروعة، هو الثمرة الّتي ينتجها التخلّي عن الإلٰه.

ومع ذٰلك، إذا كان دوكِنز لا يزال عالقًا في إحدى منعطفات الزمن، فإنّ ذٰلك بالتأكيد لن يكون فترة الستّينات من القرن الماضي، بل كان ولا يزال عالقًا في ستّينات القرن التاسع عشر متّخذًا من تي. أتش. هكسلي (T.H.

---

(1) جون لينون كان مغنّيًا وشاعرًا وعازف غيتار لفرقة البيتلز. كان مدمنًا على المخدّرات. (المترجِم)

(2) نُشر الكتاب لأوّل مرّة في العام 1974، وهو سيرة ذاتيّة خياليّة. أمّا عنوان الكتاب فهو تلاعبٌ بعنوان كتاب (Zen in the Art of Archery) لمؤلّفه يوجين هَريجَل الّذي صدر في العام 1948. وخلافًا لعنوانه، فالكتاب ليس فيه ما يرتبط بالطقوس البوذيّة (الزن). تلقّى الكتاب 126 رفضًا، قبل أن توافق إحدى المؤسّسات على نشره. (المترجِم)

(3) وهي سترة من طراز السترة الّتي كان يرتديها جواهرلال نهرو، رئيس وزراء الهند الراحل. (المترجِم)

Huxley) وليس ألدوس هكسلي (Aldous Huxley)[1]، معلّمًا صوفيًّا يحتذي به. أمّا العدو فهو دائمًا سام ويلبرفورس المداهن (Soapy Sam Wilberforce)[2]، والأدلّة على وجود الإله ـ بغضّ النظر عن كيفيّة صياغتها، وغايات المستدلّين بها ـ الّتي لا تعني بالنسبة له إلّا صراعًا بين بيلي ومذهب الخلق، مع دارون والتطوّر. وإذا رمت الصدق، فإنّ مثَل دوكِنز كمَثل رجلٍ مزعجٍ في حفلة كوكتيل يسعى دومًا بطريقةٍ ما إلى جعل هواجسه الطريفة في تلك اللحظة محورًا للنقاش والحديث. أمّا الشيء الوحيد الّذي يعرف عنه شيئًا ما، فهو التطوّر؛ وهٰذا ما "يعني" أنّ النقاش حول وجود الإلٰه يدخل لا محالة ضمن اختصاصه. أو ربما يكون حاله حال طلبة الجامعة الفاشلين المعروفين بـ (burnouts)[3] الذين يكنّ لهم دوكِنز الاحترام، وراحوا في سبعينات القرن الماضي يقولون: " كلّ شيء يدور حولي أنا".

ولٰكن لحظة من فضلك! فإذا كان دوكِنز يريد حقًّا أن يزداد وعيه، فلا

---

(1) توماس هنري هكسلي (1825ـ1895) عالم أحياء بريطاني، وهو جدّ الروائي والشاعر ألدوس هكسلي (1894ـ1963) الّذي اشتهر بكتابة الروايات والقصص القصيرة وسيناريوهات الأفلام. (المترجِم)

(2) ساموِيل ويلبرفورس (1805ـ1873) كان أسقفًا إنجليزيًّا في كنيسة إنجلترا، وأحد أعظم المتحدّثين الرسميّين في يومه. اسمه المستعار مستمدٌّ من تعليق بنجامين دزرائيلي بسبب طريقة الأسقف في الحديث آنذاك. كان معارضًا لنظريّة داروِن في التطوّر. (المترجِم)

(3) burnouts: هم طلبة المدارس الثانويّة أو الجامعيّة الذين كانوا يتغيّبون عن أكثر الحصص الدراسيّة، وكانوا يتميّزون بشعرهم الطويل المنساب على أكتافهم، وميلهم نحو الفرق الموسيقيّة المستحدثة الّتي ظهرت في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. كانوا يمارسون التدخين وغالبًا ما يتواجدون في الحمامات المكتظّة بالدخان، أو في الحانات المؤقّتة المتواجدة في السراديب. (المترجم)

شكّ أنه سيعجب كثيرًا بكشف الحقيقة التالية، وهي أنّ الطريقة الخامسة للأكويني لا تمتّ بصلة، لا من قريبٍ ولا من بعيد، لا إلى "دليل التصميم" عند بيلي ولا إلى الجدال الدائر بين أتباع كلٍّ من مذهب الخلق ونظريّة التطوّر. فيا له من حظٍّ فظيع على جنون العظمة الداروينيّ بعد أن أصابته التقلّبات الفكريّة الغريبة لدوكِنز والمتولّدة عن اضطراب الشخصيّة النرجسيّة؛ ولٰكن ماذا عسانا نفعل، فهٰذه هي الحقيقة. ثمّ إنّه ليس من الصعب معرفة ما إذا كان المرء ستضايقه قراءة الأكويني، أو على الأقلّ الكتب الجدّية الّتي تتحدّث عنه؛ فها هو الفيلسوف كريستوفر مارتن (Christopher Martin) يشتكي في كتابه حول الأكويني والذي نُشر عام 1997، أنّ دوكِنز يصرّ على مهاجمة دليل بيلي على وجود الإلٰه، كما لو أنّه لا يوجد غيره[1]. وهٰذا الأمر حصل قبل عشر سنوات؛ ممّا يعني أنّ دوكِنز، مثل آل بوربون (Bourbons)، لم ينسَ شيئًا، ولم يتعلّم شيئًا. ولو تغفرون لي مرة أخرى اقتباسي من رجال الكهف جيكو (Geico cavemen)[2] فسأقول: " في المرّة القادمة، قم بالقليل من البحث".

وعلى أيّة حال، فإنّ أحد الفروق الأساسيّة بين الأكويني وبيلي، هو أنّ الأكويني أرسطيٌّ ملتزمٌ بالواقعيّة الموضوعيّة لكلّ واحدةٍ من "العلل الأربع" عند أرسطو، بينما بيلي فيلسوفٌ "معاصر" يرفض، مع فلاسفة معاصرين

---

(1) C.F.J. Martin, Thomas Aquinas: God and Explanations, p. 204, note 6.C.F.J. Martin, Thomas Aquinas: God and Explanations, p. 204, note 6.

(2) سلسلة من الإعلانات التلفزيونيّة، لإحدى شركات التأمين الأميركيّة ذات العلامة التجاريّة GEICO، تمّ بثّها في العام 2004، وتضم رجال الكهوف الذين يشبهون النياندرتال ولٰكن في بيئةٍ حديثة. (المترجِم)

آخرين (كما سنرى في الفصل الخامس)، ميتافيزيقيا أرسطو وينفي أن تكون العلّة الصوريّة والعلّة الغائيّة موجودتين في الطبيعة بالفعل، أو ينكر على الأقل أن تكون لنا أيّة معرفةٍ بهما. وثمّة فرقٌ آخر هنا، وهو في حين أنّ الأكويني يحاول تقديم دليلٍ ميتافيزيقي صارم ومحكم على وجود الإلٰه، فإنّ بيلي ـ مثله مثل خلفائه أصحاب نظريّة "التصميم الذكيّ" ـ ينطلق من الاحتمالات التجريبيّة، ويدّعي أنّه من المحتمل على نحوٍ كبير أن يكون هناك نوعٌ ما من المصمِّم الكوني بحيث نحتمل (ولا نتيّقن) أن يكون هو علّة الكون، أكثر من احتمال كونها مجرّد قوًى مادّيّة (وربما يكون هو عينه إلٰه الموحِّدين التقليديّين، ولٰكن أيضًا ربما هو شيء أقلّ عظمةً منه). ثمّ إنّ إحدى نتائج هٰذه الاختلافات، هي في حين أنّ التفسيرات الداروينيّة للظواهر البايولوجيّة المختلفة تشكّل تحدّيًا خطيرًا لأدلّة بيلي ومنظّري "التصميم الذكي"، فأنّها على الأغلب ليست بذات صلة بالمرّة بالطريقة الخامسة للأكويني؛ وعندما أقول "على الأغلب"، لست أعني أنّها قد تضرّ قليلًا بالطريقة الخامسة، بل ما أعنيه هو العكس تمامًا، وهو أنّها قد تساعد الأكويني قليلًا.

بالتأكيد أنت تسأل: كيف يمكن أن يكون هٰذا؟ والجواب هو أنّ بيلي، باعتباره مفكّرًا "معاصرًا"، عندما يرفض فكرة أرسطو بشأن العلل الغائيّة ـ وهي الوجود الحقيقي للهدف أو الغاية الّتي تتّجه نحوها الأشياء في العالم الطبيعي ـ فإنّه يقبل الفكرة القائلة بأنّ العالم، في بعض الجوانب، عبارةٌ عن ماكنة واسعة. وانطلاقًا من هٰذه النظرة "الميكانيكيّة" إلى العالم، أي اعتباره نوعًا من الآلة الّتي تعمل كما تعمل الساعة، فإنّ كلّ شيءٍ في العالم سيكون متكوّنًا من (أو "مختزلًا إلى") أجزاء مادّيّةٍ بحتة، والتي هي في حدّ ذاتها فاقدةٌ

لأيّ غايةٍ أو هدف، وهٰذه الأجزاء تتفاعل مع أجزاء صغيرة أخرى من الأشياء المادّيّة، والتي تكون عبارةً عن العلل الفاعليّة وفقًا للتعبير الأرسطي. إلّا أنّ نجاح هٰذه الرؤية في تفسير العالم بدا أكثر غموضًا نتيجةً لنقد هيوم لمبدإ السببيّة وما أعقبه من أحداثٍ أخرى في الفلسفة الحديثة (ومرّةً أخرى، انظر الفصل الخامس)، ولٰكن يمكن تبسيط الفكرة الأساسيّة قليلًا من خلال القول بأنّ ما هو موجودٌ حقيقةً في العالم المادّي ليس سوى جزيئاتٍ مادّيّةٍ طائشة، عديمة الغرض، وعديمة المعنى، تتقافز هنا وهناك، ويصدم بعضها البعض بطريقةٍ منتظمة. وفي بعض الأحيان تتجمّع الجزيئات لتشكّل نُظُمًا أكبر وأكثر تعقيدًا، ممّا يؤدّي بالتالي إلى تشكيل الصخور، والأشجار، والكلاب، وأجساد البشر، والجبال، والكواكب وغيرها؛ ومع أنّ بعض هٰذه الطرق المنتظمة قد تكون قابلةً لتحديد كيفيّة حدوثها، إلّا أنّه حتّى تلك الأشياء الأكثر تعقيدًا هي جميعًا فاقدةٌ لأيّ غايةٍ كامنةٍ فيها وأيّ هدفٍ، أو معنًى، أو وظيفة، بل ولا تمثّل حتّى أيّة خصائص ذاتيّة أو صور جوهريّة؛ لأنّه لا يوجد هناك (كما يُدَّعى) أيّة عللٍ غائيّة أو عللٍ صوريّة في العالم، وإنّما "مادّة متحرّكة" فقط. والآن إذا كان بالإمكان إظهار أنّ بعض هٰذه الترتيبات المعقّدة من أجزاء المادّة من المستبعد جدًّا، من الناحية الإحصائيّة، أن تحدث بمعزلٍ عن التصميم الذكي ـ وهو ما يحاول بيلي وأتباعه إظهاره ـ فإنّ ذٰلك من شأنه أن يقودنا إلى احتمالٍ كبير لوجود مصمّمٍ من النوع الّذي يسبّب حدوث هٰذه الترتيبات. ولٰكن، ومن ناحيةٍ أخرى، إذا كان يمكن بدلًا من ذٰلك ـ عن طريق نظريّة التطوّر الداروينيّة على سبيل المثال ـ إظهار أنّ أيًّا من هٰذه الترتيبات أو جميعها، يمكن في الواقع أن تتحقّق من خلال عمليّاتٍ مادّيّةٍ

وعمياء بالمطلق، فإنّ ذٰلك سيقلّل بشكلٍ كبير من احتماليّة تدخّل أيّ مصممٍ ذكي في الأمر. وبما أنّ الذكاء في حدّ ذاته لا بدّ أن يكون في النهاية مجرّد نوعٍ من أنواع العمليّات المادّيّة البحتة، القابلة للتفسير من خلال العمليّات "الميكانيكيّة" المؤلّفة من سلاسل الأسباب والنتائج القائمة بين العناصر المادّية، فهٰذا يعني أنّه يمكن الزعم بأنّ احتماليّة وجود أيّ مصممٍ غير مادّي خارج العالم المادّي (وفقًا لإلٰه التوحيد التقليدي) سوف تكون لا محالة احتماليّةً ضعيفةً جدًّا[1].

والآن، أعتقد أنّ الأكويني سيشمئزّ، لا محالة، وهو يرى هٰذه الطريقة من الجدال حول وجود الإلٰه، بما في ذٰلك الطريقة الّتي يعتمدها "التصميم الذكي" عند بيلي، الّذي قدّم إلى حدٍّ ما العديد من التنازلات إلى المشكّكين، وذٰلك من خلال فهمه للطبيعة وفقًا للنظرة الآليّة المعاصرة، ممّا جعل مجمل محاولته مجرّد عودةٍ إلى فكرة " إلٰه الثغرات" المثيرة للشفقة. إلّا أنّ المشكلة الرئيسيّة لطريقته لا تكمن في هٰذا النوع من الفهم للطبيعة، بل هي، من وجهة نظر علم الكلام المسيحي، طريقةٌ باطلة من أساسها، وعلى نحوٍ مبرهن. أمّا من وجهة نظرٍ تومائيّة، فإنّ المشكلة الأساسيّة تكمن في أنّ بيلي وأقرانه قد باعوا حقّهم الأصيل مقابل ثمنٍ بخس؛ إذ بينما راح أتباع داروِن يمارسون دور قطّاع الطرق، فلم يتورعوا في أغلب الأحيان عن ممارسة الخداع في نقدهم لحركة "التصميم الذكي"، إلى الحدّ الّذي جعل مؤيّدي التصميم الذكي يسيرون

---

(1) إذا ما تبنّى أحدٌ ما مفهوم الازدواجيّة الديكارتيّة عن العقل، كما يفعل بعض الفلاسفة المعاصرين، فإنّه قد يكون محقًّا في بعض الجوانب فقط، ولٰكن صورة العالم الطبيعي الكلّيّة تبقى كما هي. وسنتحدّث بتفصيلٍ أكثر عن هٰذا الموضوع في فصلٍ قادم.

مع بيلي في قبوله بما كانوا يطالبون به، ألا وهو مقايضة النظريّة الأرسطيّة للكون بالرؤية الآليّة الميكانيكيّة.

وهٰذا أمرٌ مؤسفٌ حقًّا؛ وذٰلك لأنّ إحدى روايات نظريّة التطوّر حول أصل الأنواع، ليس أنّها لا تنافي الطريقة الخامسة عند الأكويني وحسب، بل هي، إلى حدٍّ ما، تتضمّن ما يؤيّدها. وحتّى يكون مرادي من هٰذا الكلام واضحًا دون أيّ سوء فهم؛ فمن الضروري أن يُعلم أنّني لست أقول بأنّ الأكويني أو أيًّا من أتباعه، يمكن أن يقبل بما يُسمّى بـ "مذهب التأليه الدارويني"، وذٰلك فيما إذا كان المقصود به اختزال جميع العمليّات البايولوجيّة بما في ذٰلك جميع العمليّات الجارية في الطبيعة البشريّة، إلى مجرّد عمليّاتٍ مادّيّةٍ بحتة مثل الانتخاب الطبيعي؛ إذ رغم أنّ العديد من العمليّات البايولوجيّة قابلةٌ للتفسير على هٰذا النحو، إلّا أنّ هناك عمليّاتٍ أخرى، كما سنرى لاحقًا، تأبى بذاتها أن تُفسَّر من خلال الانتخاب الطبيعي أو أي عمليّةٍ مادّيّةٍ أخرى؛ وذٰلك، كما سيأتي لاحقًا، مثل قدرتنا على تشكيل المفاهيم العامّة والاستدلال على أساسها[1]. بل ما أقوله بالتحديد هو أنّه حتّى لو كان كلّ شيءٍ في العالم

---

(1) هناك صورٌ أخرى من الطبيعة البشريّة، كقدرتنا على التضحية بالنفس والتقييم الجمالي من بين عدّة خيارات. لذا، فإنّ كثيرًا من المفكّرين اللادينيّين ومن مفكّري علم الجمال، يشكّكون في إمكانيّة تفسير تلك الأمور على أساس مبدإ إختيار الطبيعة. انظر في هٰذا المجال:

David Stove, *Darwinian Fairytales* .

الفصل الأوّل:

Anthony O'Hear, *Beyond Evolution* (Oxford University Press, 1997)
John Dupre, *Human Nature and the Limits of Science* (Oxford University Press, 2001).

كما أنّ هناك معوّقاتٍ مفاهيميّةً وتجريبيّة كبيرة تقف في طريق فكرة إمكانيّة تفسير أصل الحياة،

البايولوجي يمكن تفسيره عن طريق الانتخاب الطبيعي ـ مع أنّ هٰذا مستحيل ـ فإنّ ذٰلك لن يؤثّر بالمرّة على صحّة الطريقة الخامسة عند الأكويني، حتّى لو كان يؤثّر على المواقف الأخرى الّتي يتبنّاها الأكويني. بل إنّ العمليّة التطوّريّة في حدّ ذاتها، تشكّل ـ بحسب الزاوية الّتي ينظر من خلالها أتباع الأكويني ـ بيانًا لأنواع العلل الغائيّة والأهداف الّتي تتّجه نحوها، وبالتالي تشكّل، على الأقل، مثالًا أو أكثر على ذٰلك المبدأ العام الّذي ينطلق منه الأكويني في دليله، ممّا يعني أنّها تقدّم بالحدّ الأدنى تأييدًا ما لذٰلك الدليل، وليس العكس.

والآن، قد تسأل ما الّذي يقرّره هٰذا الدليل بالضبط؟ والجواب، إنّه لأمرٌ بسيطٌ للغاية، على الأقل في مرحلته الأولى؛ فالكون مملوءٌ بالنُظُم الطبيعيّة؛ وهٰذا أمرٌ لا يقبل الجدل. وهٰذه النُظُم، وإن كانت تتضمّن فيما تتضمّنه تلك النُظُم الّتي تظهر في العالم البايولوجي ـ مثل الطريقة الّتي يضخّ بها القلب الدم، والتي تحافظ على الكائن الحي ليبقى على قيد الحياة، أو الطريقة الّتي تتكيّف بها الأنواع مع بيئتها بحيث يتوفّر لأعضائها ما يشكّل مصدرًا آمنا لغذائها وتكاثرها، وما إلى ذٰلك ـ إلّا أنّ الأكويني لا يركّز عليها بخصوصها،

والتكاثر الجنسي على أساس مصطلحات دارون. أنظر كتاب "الإلحاد والإيمان"، جون هالدين، الطبعة الثانية، ساهم في تأليفه جَي.جَي.سي. سمارت

John Haldane’s contribution to Smart and Haldane, *Atheism and Theism* (cited earlier) ص ، 90-96.

وممّا لا شكّ فيه هو أنّ النظريّة الداروينيّة لا تخلو من مشاكل عويصة، إذا ما نظرنا إليها كإحدى النظريّات العامّة الكاملة في علم الحياة، حتّى وإن كان هناك الكثير ممّن يؤيّد هٰذه النظريّة. كما أنّها لا تخلو من مشاكل في محاولاتها لإسكات وإفحام منتقديها، إذ ثبت أنّ أكثر مؤيّدي هٰذه النظريّة ارتكبوا خطيئة عدم الأمانة الفكريّة وخطيئة التزمّت بالرأي الّذي اتّهموا مناوئيهم به.

ولا هي تختلف عن أيّ نوعٍ آخر من أنواع النُظُم غير البايولوجيّة. بل وخلافًا لـبيلي ومؤيّدي "التصميم الذكي"، فإنّ الطريقة الخامسة، لا ترتبط أصلًا ولا تنشغل بتاتًا بما أُطلق عليه "التعقيد" في النُظُم الطبيعيّة.

بل ليس هناك من وسيلةٍ لفهم هٰذه النُظُم بمعزلٍ عن مفهوم العلّيّة الغائيّة، أو اتّجاه العمليّات نحو هدفٍ معيّن. فالمسألة لا تكمن في أنّ ضرب عود الثقاب يولّد على نحوٍ منتظم نارًا، وحرارة، وما شابه ذٰلك، بل في كونه يولّد على نحوٍ منتظم وعلى وجه الخصوص نارًا وحرارة، وليس ثلجًا، أو رائحة الزنابق، أو صوت البوق. ولا تكمن في أنّ القمر يدور حول الأرض بشكلٍ منتظم؛ بل في كونه يدور بنحوٍ منتظم وعلى وجه الخصوص حول الأرض، بدل أن ينخرفَ بسرعةٍ إلى المرّيخ ثمّ يعود مرّةً أخرى، أو يقفَ ساكنًا هنا وهناك لمدّة خمس دقائق، أو يهبطَ أحيانًا باتّجاه الأرض ثمّ يصعد بسرعةٍ إلى الأعلى. والأمر عينه ينطبق على جميع النُظُم الّتي لا تُعدّ ولا تُحصى، والتي تملأ الكون في كلّ لحظة. إذ في كلّ حالةٍ من هٰذه الحالات، ليست المسألة أنّه يتّفق للأسباب أن تؤدّي إلى نتائج ما وحسب، بل المسألة هي أنّ تلك الأسباب تتّجه على نحوٍ واضحٍ وكامنٍ في ذاتها، نحو نتائج خاصّةٍ بعينها كأنّها تسعى إلى "هدفٍ بعينه". وهٰذا لا يعني بتاتًا ـ كما رأينا من قبل عندما تكلّمنا عن مفهوم العلّيّة الغائيّة عند أرسطو ـ أنّها تحاول بوعي الوصول إلى هٰذه الأهداف؛ بل هي ليست كذٰلك بطبيعة الحال. إذ إنّ ما تعنيه الفكرة الأرسطيّة هي أنّ سير العمليّات الطبيعيّة نحو غايةٍ ما، عبارةٌ عن أمرٍ موجودٍ فعلًا في الطبيعة بغضّ النظر عن مسألة الإدراك والوعي.

ومع ذٰلك، فقد يبدو الأمر غريبًا جدًّا؛ ولذٰلك كان أحد النقود الموجّهة إلى العلّيّة الغائيّة يفترض بأنّه من الواضح عدم إمكان أن يكون شيءٌ ما سببًا قبل أن يكون موجودًا بالفعل. إذ كيف يمكن أن تكون شجرة السنديان هي العلّة الغائيّة للبلّوطة، فالشجرة لم توجد بعد حتّى تكون هي المسؤولة عن سلوك البلّوطة، وإنّما ذٰلك يمرّ بمسارٍ محدّد وفق عملياتٍ متعدّدة وصولًا إلى تكوُّن ونمو شجرة السنديان، طالما أنّ الفرض هو أنّ شجرة السنديان هي الغاية والهدف للبلّوط؟ ولٰكن، وحتّى نفهم هٰذا الأمر، فلنتأمّل في الحالات الّتي يكون فيها الهدف مرتبطًا بعمليّة الوعي، أي في أفعالنا نحن. فالبنّاء يبني منزلًا؛ وهو السبب الّذي ينتج تلك النتيجة بعينها. إلّا أنّ الدليل على أنّه قادرٌ على القيام بذٰلك وإحداث تلك النتيجة أو المنزل، هو أنّه يملك تصوّرًا في ذهنه عن المنزل قبل وجود المنزل بالفعل، وبهٰذه الطريقة بالضبط يكون المنزل، الّذي لم يكن موجودًا بالفعل بعد، علّةً غائيّة ـ عن طريق صورته أو ماهيّته المعقولة من قِبل شخصٍ ما، وإن لم تكن موجودةً بالفعل (بعد). ومن الواضح أنّ هٰذه هي الطريقة الوحيدة الّتي يمكن من خلالها لأمرٍ غير موجودٍ بالفعل أن يكون موجودًا بنحوٍ آخر من خلالها، وذا تأثيرٍ ما بالفعل، أعني أن يكون معقولًا من قِبل عقلٍ ما.

والآن، إذا قمنا بملاحظة الكم الهائل من الأسباب الّتي تشكّل الكون المادّي، فسوف نجد أنّ كلّ واحدٍ منها يسير نحو هدفٍ أو علّةٍ غائيّةٍ معيّنة، رغم أنّ لا شيء منها يملك الوعي أو العقل على الإطلاق؛ بل حتّى الحيوانات والبشر، الذين يملكون وعيًا ما، يتكوّنون، كلّيًّا أو جزئيًّا، من مكوناتٍ مادّيّةٍ فاقدة للوعي والعقل رغم أنّها تسير وفق العلل الغائيّة ونحو أهدافٍ

محدّدة. ولٰكن بما أنّه من المستحيل لأيّ شيءٍ كان أن يكون سائرًا نحو غايةٍ، إلّا بعد أن تكون هٰذه الغاية معقولةً عند عقلٍ ما، بحيث أنّه يجعل تلك الأشياء سائرةً نحو تلك الغاية، فهٰذا يعني أنّ نظام الغايات أو العلل الغائيّة الّتي تشكّل الكون المادّي لا يمكن أن توجد على الإطلاق إلّا لأنّ هناك حكمةً عليا أو عقلًا أعلى مغايرًا للكون، يسير بالأشياء نحو غاياتها.

والآن، لاحظ معي كيف أنّه لا علاقة لهٰذا الدليل على الإطلاق بما سُمّي بـ "التعقيد غير القابل للاختزال"، كما هو مزعومٌ بالنسبة إلى مُقلة العين أو الميتوكوندريا (الخليّة المولِّدة للطاقة)، أو أيٍّ من الأمور الأخرى الّتي يقوم عليها الجدال الدائر بين القائلين بالخلق والقائلين بالتطوّر. إذ حتّى لو كان الكون كلّه لا يتألّف من شيءٍ عدا الإلكترون الّذي يدور حول النواة، فإنّ ذٰلك لوحده كافٍ لإنشاء الطريقة الخامسة. ولاحظ معي أيضًا، أنّ الأكويني لم يكن محتاجًا في إثباته لوجود الإلٰه هنا ـ كما في الأدلّة الأخرى ـ إلى ملاحظة كيفيّة بدء الكون أو حتّى ما إذا كان قد بدأ أصلًا؛ بل إنّ كلّ ما كان محتاجًا إليه هو الالتفات إلى أنّه يوجد الآن وبالفعل أسبابٌ مختلفة تسير نحو غاياتٍ خاصّة؛ فإنّ هٰذا لوحده كافٍ للاستدلال بأنّ تلك الأشياء لا يمكن أن توجد على الإطلاق ما لم يكن موجودًا الآن وبالفعل حكمةٌ عليا تسيّرها بنحوٍ منتظم نحو تلك الغايات. وهٰذا الأمر يشمل، فيما يشمله، حتّى الأسباب الفاعلة والمؤثّرة في التطوّر البايولوجي. وهٰذه النتيجة ليست مجرّد "احتمال"، بل هي حكمٌ عقليٌّ ضروري؛ إذ من المستحيل، بمجرّد ملاحظة المفاهيم والمعاني بذاتها، أن توجد علّيّةٌ غائيّةٌ حقيقيّة من دون عقلٍ يديمها.

وقد تسأل: ألا يتعارض هٰذا مع رأي أرسطو القائل بأنّ العلل الغائيّة توجد حتّى مع عدم وجود الوعي؟ والجواب: لا؛ ولٰكن حتّى نفهم لماذا "لا"، يمكننا أن نتأمّل الأمر من خلال تشبيه وتقريب ما نحن فيه باللغة. فلو نظرنا إلى الكلمات، والجمل، والعناصر اللغويّة الأخرى الّتي نتكلّمها أو نكتبها، أو نسجّلها على شريطٍ أو نطبعها في كتاب، فمن الواضح أنّها لا تتلقّى معناها إلّا من المجتمع الّذي يستخدم تلك اللغة وينتج عناصرها، وفي نهاية المطاف، من الأفكار الّتي يعبّر عنها أولٰئك المستخدمون لتلك اللغة في استخدامهم لعناصرها اللغويّة. وبصرف النظر عن أولٰئك المستخدمين، فإنّ الأشياء الّتي قمنا بكتابتها أو تسجيلها لن تكون في نفسها شيئًا أكثر من مجرّد لطخاتٍ من الحبر والأمواج الصوتيّة الّتي لا معنى لها. ومع ذٰلك، عندما يتمّ إنتاج تلك العناصر اللغويّة، بل اللغة بشكلٍ عام، فإنّها تكتسب في نفسها نوعًا من الحياة. فالكلمات والجمل المكتوبة في الكتب والمسجّلة على شريط، تحتفظ بمعناها حتّى عندما لا يكون هناك أحدٌ يفكّر فيها؛ وفي الواقع، حتّى الكلمات والجمل المدوّنة في كتابٍ أو على شريطٍ جاثمٍ في زاويةٍ مُتربة في مكانٍ ما في مكتبةٍ ما، لم ينظر إليها أحدٌ لعقودٍ من الزمن وتمّ نسيانها تمامًا، فإنّها ما زالت تحتفظ بمعناها رغم كلّ ذٰلك. وعلاوة على ذٰلك، فإنّ للّغة تركيبةٌ يجهلها معظم مستخدمي تلك اللغة أنفسهم، ومع ذٰلك يمكن دراستها من قِبل اللغويّين المتخصّصين. وهٰكذا دواليك. ولٰكن لو زال المجتمع الّذي يستخدم اللغة بأكمله ـ كما لو مات كل واحدٍ من مستخدمي تلك اللغة نتيجة الطاعون مثلًا ـ فعندئذٍ ستتحوّل تلك الكلمات المدوّنة، الّتي بقيت بعدهم، إلى لا شيء أكثر من مجرّد لطخاتٍ وأصواتٍ لا معنى لها. ومن هنا، عندما يكون

المجتمع الّذي يستخدم اللغة موجودًا، فإنّ وجوده بشكلٍ عام هو كلّ ما نحتاجه من أجل استمرار المعنى في الأصوات والعلامات المادّية، حتّى لو كان بعض تلك الأصوات والعلامات ليس محطًّا لاهتمام أيّ شخصٍ في أيّة لحظةٍ معيّنة. ولٰكن، إذا زال المجتمع عن بكرة أبيه، فسيذهب المعنى معه بالكلّيّة. والآن، وعلى نحوٍ مشابهٍ تقريبًا - إذ ليس هٰذا المثال إلّا مشابهةً جزئيّة لا يُراد منها وصف الأمور على نحوٍ دقيق - يمكنني القول بأنّ علاقة العقل الأعظم مع نظام العلل الغائيّة في الدنيا هي، إلى حدٍّ ما، مثل العلاقة بين اللغة ومستخدميها. فالعقل الأعظم يسيّر الأشياء نحو غاياتها، ولٰكن النظام الّذي خلقه في فعل ذٰلك، لديه نوعٌ من "الاستقلال" من حيث أنّه يمكن دراسته (كما درسه أرسطو) دون الإشارة إلى العقل الأعظم نفسه، تمامًا كما يمكن للّغويّين دراسة تركيبة اللغة من دون الالتفات الى نوايا هٰذا أو ذاك من مستخدمي تلك اللغة. فالغاياتُ من جانبٍ ما موجودةٌ "هناك" في الأسباب اللاواعية، بنحوٍ يشبه وجود المعنى "هناك" في الكلمات حين يتمّ كتابتها. ومع ذٰلك، لو كان العقل الأعظم سيوقف تسييره للأشياء نحو تلك الأهداف، فإنّ العلل الغائيّة ستختفي على الفور، تمامًا كما أنّ المعنى في الكلمات سيختفي إذا اختفى المجتمع الّذي يستخدم اللغة بأكمله.

والآن، هل يمكن لمثل هٰذا العقل الأعظم أن يكون أيّ شيءٍ أدنى من الإلٰه؟ كلّا، لا يمكن. إذ إنّ كلّ ما من شأنه أن يُسيّر تلك الأشياء إلى غاياتها لا بدّ أن يكون هو العلّة الأولى لتلك الأشياء؛ فإنّ امتلاك الأشياء لغاياتها، ليس سوى جزءٍ من طبيعتها وماهيّتها؛ ومن أجل أن تكون تلك الطبيعة أو الماهيّة طبيعةً أو ماهيّةً موجودةً بالفعل، فلا بدّ أن يتمّ ربطها بوجودها؛ وهٰذا

يعني أنّ الشيء الّذي يجعل لتلك الأشياء غاياتٍ معيّنةً بها تكون موجودةً بالفعل، هو نفسه الّذي يوحّد جوهرها ووجودها، أيّ هو الّذي يسبّبها. ولٰكن كما رأينا من قبل، لا بدّ أن تكون العلّةُ الأولى للأشياء موجودةً بذاتها. ومن هنا، لا يمكن أن يكون العقل الأعظم إلّا عين العلّة الأولى، وبالتالي عين المحرِّك اللامتحرّك، مضافًا إلى جميع الصفات الإلٰهيّة. وعلى هٰذا النحو، تتلاقى جميع الأدلّة في نقطةٍ واحدةٍ وهي: الإلٰه، كما يُفهم في الديانات السماويّة.

وفي النتيجة، وبنحوٍ لا يقبل الشكّ، لا يمكن للعقل الأعظم، الّذي يسيّر الأشياء بانتظامٍ نحو غاياتها، إلّا أن يكون وجودًا محضًا، وبالتالي لا يمكن أيضًا إلّا أن يكون بسيطًا مطلقًا. وكلّ هٰذه النتائج تنبع بالضرورة انطلاقًا من الأدلّة المتقدّمة نفسها؛ وأنا إنّما أؤكّد على هٰذا الأمر، لأنّ دوكِنز قد أسرف كثيرًا في الكلام عن أنّ "المصمّم" لا بدّ أن يكون "معقّدًا" جدًّا، وبالتالي سيكون هو نفسه بحاجةٍ إلى "التفسير" أكثر من غيره. بل، وكما يخبرنا دوكِنز نفسه، فإنّ هٰذه هي "الحجّة المركزيّة" عنده، والتي جاهر بها هاريس أيضًا (مع أنّه لم يفعل ذٰلك إلّا لأنّه قرأها في كتاب دوكِنز الّذي يبدو بشكلٍ غريب أنّه قد نُزع عنه لقب "فيلسوف البيت" من قِبل الملحدين الجدد الآخرين، بما فيهم من الفلاسفة)[1]. بل إنّ دوكِنز يتفاخرُ بهٰذه الحجّة من خلال عنونتها في فهرس كتابه، وعلى نحوٍ مستقل، بأنّها "حجّة المؤلّف المركزيّة" (ص: 157ـ 158)؛ وهٰذا الأمر مفيدٌ جدًّا في الحقيقة، لأنّ القارئ المشغول، سوف يكون مسرورًا جدًّا عندما يجد أنّه يمكنه بسهولة، من خلال ملاحظة الفهرس،

(1) Harris's *Letter to a Christian Nation* (Knopf, 2006), p. 73.

الرجوع إلى الصفحات 157ـ158، وبالتالي اكتشاف أنّه طالما أنّ "الحجّة المركزيّة" في كتاب وهم الإلٰه سخيفةٌ إلى تلك الدرجة، فهٰذا يعني أنّه في غنًى عن إتلاف وقته في قراءة البقيّة. بل الحقيقة هي أنّ سائر "الاحتجاجات المركزيّة" المقدّمة ضدّ الدين من قِبل كلٍّ من دَنِت، وهاريس، وهِتشنز هي، إلى حدٍّ كبير، كحجّة دوكِنز، وهٰذا يعني أنّ القارئ في غنًى عن إضاعة وقته في قراءة كتبهم.

فرغم أنّ "الحجّة المركزيّة" عند دوكِنز قد طُرحت بشكلٍ مباشر ضدّ بيلي ـ الهاجس الّذي أقلق الملحدين الجدد، بحيث أنّه لو كان لا يزال حيًّا، فلربما حاول الحصول على أمر اعتقالٍ ضدّهم ـ إلّا أنّه قُصد منها أيضًا تطبيقها على الأكويني، الّذي يفترض دوكِنز أنّه يقدّم عين الدليل الّذي قدّمه بيلي. وإنصافًا لبيلي، الّذي قلتُ أنا نفسي عنه بعض الأشياء القاسية جدًّا، أودّ أن أشير إلى أنّ دليله ليس سيّئًا بدرجة سوء حجّة دوكِنز الّتي اعتبرها ببغاواته على أنّها قيّمة. وإذا كنت تريد أن ترى لماذا تمّت المبالغة بشكلٍ كبيرٍ جدًّا في طرح الاعتراضات المألوفة عليه، فأرجو قراءة كتبٍ مثل كتاب ريتشارد سونِبَرن، وجود الإلٰه (Richard Swinburne, The Existence of God). ومع ذٰلك، وبداعي التخفيف قليلًا عن بيلي، أريد التأكيد مرّةً أخرى على أنّه، في الحقيقة، لم يكن ليسترعي الاهتمام الّذي حصل عليه بالفعل من الملحدين الجدد، لو أنّه لم يجعل نفسه هدفًا للنقد وتفريغ الغضب من خلال إقراره الفعلي بجميع مبانيهم الرئيسيّة.

إلا أنّ ما يهمّ فعلًا، هو بيان كيف أنّ "الحجّة المركزيّة" لدوكِنز قد وُجّهت

ضدّ النوع التقليدي من دليل العلّة الغائيّة الّذي تمثّله الطريقة الخامسة عند الأكويني، وهٰذا يعني أنّها لا قيمة لها بالمرّة. وإذا كنت تريد القول بأنّ الداروينيّة تبقى، مع ذٰلك، "فرضيّةً أكثر بساطة" وبالتالي "أكثر احتمالًا" من فكرة المصمِّم عند بيلي في مقام معالجة مسألة "التعقيد" في الأعضاء البايولوجيّة وما شابه ذٰلك، والتي قد تكون أو لا تكون اعتراضًا جيّدًا على بيلي، فبالتأكيد يمكنك حينها أن تكسب القضيّة. إلّا أنّها تبقى مع ذٰلك بعيدةً كلّ البعد عن أيّ علاقةٍ بالطريقة الخامسة، وذٰلك أوّلًا: لأنّ هٰذا النوع من "البساطة" ليس هو ما يتحدّث عنه الأكويني عندما يقول إنّ الإلٰه "بسيط"؛ وثانيًا: لأنّ الأكويني لم يكن أصلًا بصدد توضيح "التعقيد" في الأعضاء أو في أيّ شيءٍ آخر؛ وثالثًا: لأنّ حجّته ليست محاولةً لحساب الاحتمالات، بل هي محاولةٌ في الاستدلال الميتافيزيقي الّذي يتبعه بالضرورة الاستنتاج من الفرضيّات والمقدّمات المنطقيّة. ونظرًا إلى وجود العلّيّة الغائيّة، والسلسلة السببيّة المترابطة بالذات، والتمييز بين الماهيّة والوجود، وهٰكذا دواليك، فإنّ ذٰلك يستلزم في الحقيقة، بصورةٍ استنباطيّة، أنّ هناك عقلًا أعظم هو الوجود المحض، وبالتالي فهو بسيطٌ للغاية. أو على أيّة حال، إذا كنت تنوي تخطئة هٰذه الدليل، فعليك أوّلًا أن تفهمه وأن تقيّمه وفقًا لشروطه الخاصّة به. وهٰذا ما لن يحصل إلّا من خلال استبداله برجل القشّ على طريقة بيلي لتقوم بعد ذٰلك بمهاجمته؛ وذٰلك لأنّك ببساطة لا تعرف شيئًا غيره، ولست مؤهّلًا لقول أيّ شيءٍ عن غيره.

إنّي أدركُ تمامًا أنّ كثيرين سيردّون عليّ بالقول بأنّه إذا لم تكن العلل الغائيّة موجودة، فإنّ دليل الأكويني سيعاني من خللٍ فادح. والحداثويّون ـ

كما يزعمون ـ محقّون في إنكارهم لوجودها، كما في إنكارهم لوجود ما أسماه أرسطو بالعلل الصوريّة. نعم، لا شكّ بأنّ كثيرًا من الناس سيقولون بذٰلك؛ إلّا أنّهم مخطئون فيما يقولون. فوجود العلل الصوريّة والعلل الغائيّة، كما سنرى في نهاية هٰذا الكتاب، أمرٌ لا مفرّ منه من الناحية العقلانيّة، بحيث إنّك لا تقدر على إنكار وجودها، إلّا إذا استطعت إنكار وجود عقلك وأفعالك، وإن كان هناك من حاول إنكار هٰذا أيضًا. بل إنّ دوكِنز نفسه، قد أوقع نفسه في فخّ الأكويني، في الوقت الّذي كان يحاول فيه الردّ عليه، وذٰلك عندما ألمح بشكلٍ عَرَضي إلى "السلوك الباحث عن الهدف" عند الحشرات. ولٰكن، وقبل الخوض في كلّ ذٰلك، لا بدّ لنا من التعرّف أكثر على اللوازم الّتي تترتّب على وجود العلل الصوريّة والغائيّة.



مؤهلات السكولائيين

مؤهلات السكولائيين[1]

تُبيِّن أدلّة الأكويني على وجود الإلٰه كيف أنّ بعض الأفكار الميتافيزيقيّة الأرسطيّة الّتي بدت للوهلة الأولى غامضةً جدًّا وبعيدةً عن أيّة أهميّةٍ عمليّة ـ مثل التمييز بين الفعل والقوّة والمبدإ القائل بأنّ النتائج كامنةٌ في أسبابها إمّا "بعين خصائصها" أو "بخصائص أرقى منها"، وأنّ العلّيّة الغائيّة هي الّتي تسود النظام الطبيعي ـ أنّها في الواقع أكثر المسائل ارتباطًا بالجدل القائم بين الدين والإلحاد. وما نريد الكلام عنه الآن هو كيف أنّ بعض هٰذه المبادئ (وأخرى غيرها بحثناها، مثل "التمييز بين المادّة والصورة" عند أرسطو) قد تمّ تطبيقها من قِبل الأكويني والسكولائيّين بشكلٍ عام في الدفاع عن خلود النفس الإنسانيّة ومفهوم القانون الطبيعي للأخلاق. وإنّني على ثقةٍ من أنّه قد أصبح واضحًا للقارئ الآن، لماذا كان علينا أن "نصبح ميتافيزيقيّين" إلى الحدّ الّذي وصلنا

---

(1) هم أتباع الفلسفة المدرسية أو المكتبية (Scholasticism)، وهي مدرسة فلسفية سادت في أوروبا في العصور الوسطى، وكانت تستخدم منهجًا نقديًّا في التحليل الفلسفيّ، بناءً على نموذج مسيحي إلوهي ولاتيني؛ وهو المنهج الذي كان مسيطرًا على التدريس في جامعات أوروبا خلال العصور الوسطى منذ حوالي عام 1100 حتى عام 1700. انحدرت السكولائيّة من مدارس الرهبنة المسيحية التي كانت الأساس التي نشأت منه أقدم الجامعات الأوروبية خلال العصور الوسطى. وارتبط صعود السكولائية بشكل مباشر مع صعود المدارس المزدهرة خلال القرن الثاني والثالث عشر، في كل من إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وإنجلترا. وبلغت الفلسفة المدرسية أعلى مراحل تطورها في فلسفة توما الأكويني.

إليه، بمعزلٍ عن أيّ ضررٍ أو مكسب أو أي شيءٍ آخر. (وعلى أيّ حال، لو كنت تعتقد بأنّ هٰذا مملّ، فلاحظ المعاناة الّتي تصيبك وأنت تتابع تطبيق دَنِت لأساليب "علم النفس التطوّري" ـ أي الحشد المتعنّت لتخميناته الكثيرة خلال مئات الصفحات ـ في محاولةٍ منه لـ "تفسير" الدين "حسب المذهب الطبيعي"؛ أو لاحظ مغامرة هاريس الهشّة في تأمّل العالم الشرقي، الّتي سوف تتركك تتألّم وأنت تتطلّع إلى بلوغ آخر كتابه نهاية الإيمان. وإذا كان هٰؤلاء الأشخاص لا يؤمنون بالعذاب، فليس عليهم إلّا أن يقوموا بقراءة كتبهم الخاصّة).

النفس

دعونا نتذكّر كيف أنّ أرسطو كان يرى أنّ الأشياء في حياتنا اليوميّة مركّبةٌ من الصورة والمادّة، أي هي من جهةٍ تتضمّن طبيعةً أو خصيصةً جوهريّة، ومن جهةٍ أخرى، تتضمّن حزمةً من العناصر المادّيّة الّتي تتشكّل بتلك الصورة والطبيعة والجوهر. وهٰذا ينطبق على الكائنات الحيّة كما ينطبق على أيّ موجودٍ آخر. وبالنسبة لأرسطو، ليست **النفس** إلّا الصورة أو الخصّيصة الجوهريّة لأيّ كائنٍ حيّ؛ وهٰذا ما يجب ألّا يُساء فهمه، كما فعل كلٌّ من دَنِت ودوكِنز؛ وبالتالي لا تقل في نفسك مستهزئًا: " يا لها من خرافات! كيف تأتّى لأرسطو القول بأنّ النفس هي الشيء الّذي يعطي جسم أيّ كائنٍ حيّ جوهره أو صورته؟" إذ إنّ صورة الكائن الحي أو جوهره هو بالضبط ما يعنيه أرسطو (والأكويني) بكلمة "النفس". فهم لا يقولون كما عسى أن يقول عامّة الناس: "بأنّ النفس هي الّتي تعطي الشيء طبيعته"؛ بل يعنون من كلمة "النفس" عين طبيعة الكائن الحيّ، بغضّ النظر عن تفاصيل خصوصيّاته. ولأجل ذٰلك، فلا

ينبغي للقارئ أن يتخيّل من قولهم هٰذا شيئًا من قبيل الأشباح الّتي تنسلخ بعيدًا عن الجسم بعد الموت، كما يحدث في الأفلام، فإنّ ذٰلك ليس مرادهم، بل النفس عندهم مجرّد نوعٍ من أنواع الصور والخصائص الجوهريّة للموجودات. وإذا كان كذٰلك، فلا مجال لاستغراب قول أرسطو والأكويني بأنّ كلّ الكائنات الحيّة، بما فيها النبات والحيوان، لها نفوس. فكلّ ما يقصدانه بذٰلك هو أنّ للنبات والحيوان صورةً أو خصّيصةً جوهريّة لكائناتٍ حيّة. ولا يقصدان من ذٰلك أنّه عندما تموت الشجرة أو الكلب، فإنّ نفسيهما ستصعد إلى السماء؛ بل لن تذهب إلى أيّ مكان، وإنّما ستفسد لأنّ صور الموجودات غير الإنسان ـ من قبيل الصخور والمناضد والنباتات والحيوانات ـ لا تباين موادّها إلّا في الذهن فقط، ولا توجد بمعزلٍ عن المادّة الّتي تشكّل هي صورها. فنفس النبات هي ما يسمّيها الأرسطيّون بـ "النفس المغذّية"؛ وهي مجرّد صورةٍ أو جوهر به يكون للشيء شأنيّة امتصاص العناصر الغذائيّة، والنمو، وإعادة توليد نفسه. ويُطلق على نفس الحيوان غير البشري "النفس الحسّيّة"، وهي مجرّد صورةٍ أو جوهر بها يكون للشيء ما يخصّ النفس النباتيّة مضافًا إلى أمورٍ تخصّ الحيوان، وهي: الإحساس بالموجودات من حوله (عن طريق الرؤية، والسمع، وما إلى ذٰلك)، والحركة الإراديّة (عن طريق المشي أو الطيران، أو غير ذٰلك). وعندما نأتي إلى البشر، سيكون لدينا ما يُسمّى بـ "النفس العاقلة"، والتي بها يكون للشيء، مضافًا إلى الخصائص النباتيّة والحيوانيّة، خصائص خاصّة بالإنسان تتعلّق بالفكر والإرادة: أي إدراك المفاهيم المجرّدة ـ وهي صور الأشياء أو جواهرها ـ وممارسة الاستدلال من خلالها، وحرّيّة الاختيار بين الأفعال الممكنة انطلاقًا ممّا يعقله عنها. وهٰذا كلّه يدلّ على التسلسل

الهرمي بين الصور: فالنفس الحسّيّة تتضمّن خصائص النفس المغذّية وزيادة، والنفس العاقلة تتضمّن هي الأخرى خصائص كلٍّ من النفس المغذّية والحسّيّة وزيادة، وهٰذا ما يجعل النفوس مترتّبةً بشكلٍ هرمي، وتفوّق النفس العاقلة يجعلها في قمّة هٰذا التسلسل الهرمي.

وكما رأينا، فإنّ امتلاك الشيء لصورةٍ معيّنة يسير جنبًا إلى جنب مع امتلاكه لعلّةٍ غائيّة معيّنه أو غايةٍ طبيعيّة، أو مجموعةٍ مرتّبةٍ هرميًّا من العلل الغائيّة أو الغايات الطبيعيّة. فهٰذا يعني أنّ النبات موجّهٌ نحو امتصاص العناصر الغذائيّة، والنمو، والتكاثر؛ وهٰذه هي الغايات الّتي أعطتها له الطبيعة. وللحيوان هٰذه الغايات أيضًا، جنبًا إلى جنب مع الغايات الّتي تنطوي عليها القدرات الخاصّة في الإحساس والحركة. وهٰذا يعني ضمنًا أنّ بعض هٰذه الغايات يأتي في طول الآخر ويكون تابعًا له. فالتغذية مثلًا، هي الّتي تمكن النبات أو الحيوان من تحقيق غاياته الأخرى، مثل النموّ والتكاثر. والإنسان لديه جميع هٰذه الغايات أيضًا، ولٰكن على رأسها الغايات أو العلل الغائيّة المرتبطة بكونه عاقلًا وذا إرادةٍ حرّة. فالغاية الطبيعيّة والعلّة الغائيّة للعقلانيّة ـ أي القدرة على إدراك الصور أو الجواهر والاستدلال على أساسها ـ هي بلوغ الحقيقة في فهم العالَم من حولنا. والغاية الطبيعيّة والعلّة الغائيّة للإرادة الحرّة هي اختيار الأفعال الّتي تتّفق بشكلٍ أفضل مع الحقيقة الّتي تُدرَكُ بالعقل، وبالأخصّ مع ما يُدركه العقل عن طبيعة الإنسان وجوهره. وهٰذه هي بالضبط، كما سنرى، الأخلاق من وجهة نظر أرسطو والأكويني: أي امتلاك القدرة على اختيار الأفعال الّتي تعزّز الغايات الطبيعيّة المرتّبة بشكلٍ هرمي والتي تستلزمها الطبيعة البشريّة. وبما أنّ قدرة العقل على معرفة الحقيقة تتحقّق بشكلٍ أكثر

كمالًا كلّما كان فهم طبيعة العالم والأسباب الكامنة فيها أعمق، وبما أنّ الحقيقة الأعمق عن العالم، كما رأينا، هي أنّها معلولةٌ للإلٰه على الدوام؛ فهٰذا يعني أنّ الكمال الأخير للقدرة الإنسانيّة العقليّة عند أرسطو والأكويني، هو معرفةُ الإلٰه. وبما أنّ الغاية أو الهدف الطبيعي للإرادة هو ممارسة الاختيار المعزِّز لتلك الغايات الّتي تنطوي عليها الطبيعة البشريّة، فهٰذا يعني أنّ الكمال الأخير للاختيارالإنساني الحرّ هو أن نعيش بطريقةٍ تُيسّر معرفة الإلٰه. وهٰذا يعني أيضًا أنّ جميع الخصائص الأخرى للنفس، بما فيها الخصائص الغذائيّة والحسّيّة، مع ما لها من عللٍ غائيّةٍ خاصّة، سوف تكون جميعها تابعةً في الطبيعة البشريّة إلى هٰذه الغاية الخاصّة بالإنسان والأكمل منها جميعًا.

فالنفس البشريّة إذن، وعلى الرغم من أنّها تبدو للوهلة الأولى مجرّد صورةٍ أو جوهرٍ للجسم البشري الحي، إلّا أنّ التحليل الأعمق يدلّ على أنّ لها غايةً أو هدفًا إلٰهيًّا يرفعها فوق النفوس النباتيّة والحيوانيّة في الكرامة. بيد أنّ النفس البشريّة تذهب إلى أبعد من هٰذا الأمر. فنحن إذا لاحظنا خصائص النفوس الغذائيّة والحسّية، نجد أنّها ترتبط بشكلٍ تام بالعناصر المادّيّة الّتي تشكّل الكائنات الحيّة الّتي هي نفوسها. فالتغذية والنمو يتطلّبان امتصاص جزيئات المواد وتحويلها، والتكاثر يتطلّب تحويل أجزاء المادّة إلى شيءٍ يشبه ذٰلك الشيء الّذي يقوم بالتحويل. والحيوان الّذي يستشعر العالَم حوله، يحتاج إلى استخدام أعضائه البدنيّة (العينين والأذنين واللسان، وما إلى ذٰلك)، وعندما يتنقّل هنا وهناك أيضًا (يحتاج الساقين، والزعانف، والأجنحة، وما إلى ذٰلك). وإذا لم تكن هناك مادّةٌ لتشكيل الأعضاء المادّيّة المختلفة الّتي تقوم بهٰذه الأفعال، فإنّ الأفعال لا يمكن أن تُنجَز بالفعل. وعلى هٰذا، لو زالت المادّة الّتي تشكّل

نباتًا ما أو حيوانًا ما، فإنّ النفس ستزول معها، إذ لن يبقى هناك شيءٌ تستند عليه أفعالها التابعة لقابليّاتها. وهٰذا هو السبب وراء قولي سابقًا بأنّ نفس النبات أو الحيوان غير البشري "لا تذهب إلى السماء"، أو إلى أيّ مكانٍ آخر، عندما يموت ذٰلك النبات أو الحيوان. وإذا كان من الواضح أنّ للنباتات والحيوانات غير البشريّة نفوس، فإنّ نفوسها ليست خالدة.

والآن، فإنّ النفس العاقلة، ومن حيث أنّها تتضمّن قابليّات النفوس المغذّية والحسّيّة، لا يمكن أن تكون في غنًى عن اعتمادها على المادّة لإجراء عمليّاتها. فحالها في ذٰلك حال النباتات والحيوانات، فنحن في حاجةٍ إلى أعضاء بدنيّة إذا أردنا تفعيل قدراتنا لتناول الغذاء، والنمو، والتكاثر، والتنقّل هنا وهناك واستشعار العالم حولنا. غير أنّ الأمور مختلفةٌ جدًّا مع قدرة العقل، فهٰذه القدرة لا يمكن أن تتطلّب أعضاء مادّيّة أو بدنيّة لإجراء عمليّاتها. ولِمَ لا؟ هناك عددٌ من الأسباب، سنبحث بعضها في الفصلين القادمين، ولٰكن دعونا الآن نركّز على سببٍ واحدٍ منها وهو الّذي يؤكّد عليه الأكويني وغيره من المفكّرين السكولائيّين (وإلى حدٍّ أقل وأقل جزمًا من قِبل أرسطو)[1]. فالأمر الّذي يُعدُّ مركزيًّا لعمليّات العقل هو فهم الصور،

---

(1) للاطلاع على دراسات معاصرة مهمّة حول هٰذا الموضوع، راجع:

Mortimer Adler, *Intellect: Mind over Matter* (Collier Books, 1990)؛ David Braine, *The Human Person: Animal and Spirit* (University of Notre Dame Press, 1992)؛ Ric Machuga, *In Defense of the Soul* (Brazos Press, 2002)؛ Herbert McCabe, “The Immortality of the Soul,” reprinted in Brian Davies, *Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays* (Rowman and Littlefield, 2006)؛ (J.P. Moreland and Scott B. Rae, *Body and Soul* (InterVarsity Press, 2000))؛ (David Oderberg, “Hylemorphic Dualism,” in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul,

والجواهر، أو الكلّيّات، والمجرّدات الأخرى مثل القضايا، وهي الأمور الّتي صرفنا المزيد من الوقت في بحثها في الفصل الثاني. وكما رأينا في هٰذا الفصل، فإنّ هٰذه الأشياء لا يمكن أن تكون مادّيةً بأيّ وجه: فهٰذا المثلّث أو ذاك إنّما هو شيءٌ مادّي، ولٰكنّ الصورة الخالصة للمثلّث أو جوهره ليست مادّيّة؛ والثلج شيءٌ مادّي، ولٰكن القضيّة القائلة بأنّ الثلج أبيض لا يمكن أن تكون مادّيّة؛ وهٰكذا دواليك؛ وهٰذا يعني أنّ الطبيعة غير المادّيّة لهٰذه الأشياء تستلزم أن يكون العقل الّذي يدركها غير مادّي أيضًا. ولٰكن كيف يكون ذٰلك؟

فلنتأمّل أوّلًا أنّنا عندما ندرك طبيعة شيءٍ ما أو جوهره، أو صورته المجرّدة، فمن الضروري أن تكون الصورة نفسها، أو الطبيعة نفسها، أو الجوهر نفسه هو الّذي يوجد في كلٍّ من الشيء وعقلنا. فإنّ صورة المثلّث الّتي توجد في أذهاننا عندما نفكّر في المثلّثات هي الصورة نفسها الّتي توجد في المثلّثات الفعليّة نفسها؛ وصورة "الكلب" الّتي توجد في أذهاننا عندما نفكّر في الكلاب هي الصورة نفسها الّتي توجد في الكلاب الحقيقيّة؛ وهٰكذا دواليك. ولو لم يكن الأمر على هٰذا النحو، فهٰذا يعني أنّنا لن نكون مدركين لحقيقة المثلّثات، والكلاب، وما شابه ذٰلك، إذ إنّ التفكير في هٰذه الأشياء يتطلّب إدراك ما هي عليه، وما هي عليه يتحدّد وفقًا لجوهرها أو صورتها الّتي هي عليها. ولٰكن لنفترض الآن أنّ العقل شيءٌ مادّي، أي أنّه جزءٌ من الدماغ، أو

eds., *Personal Identity* (Cambridge University Press, 2005)) ؛ James Ross, "Immaterial Aspects of Thought," *The Journal of Philosophy* 89 (1992), Edward Feser, Philosophy of Mind, chapters 7 & 8.

أيًّا كان. ففي هٰذه الحال، سوف يكون وجود صورةٍ ما فيه يعني وجودها في شيءٍ مادّي معيّن، إلّا أنّ وجود صورةٍ ما في شيءٍ مادّي معيّن، يعني أنّ ذٰلك الشيء المادّي سيصير من النوع نفسه الّذي تكون تلك الصورة صورةً له؛ فعلى سبيل المثال، إنّ وجود صورة "الكلب" في كتلةٍ معيّنة من المادّة، لا يعني إلّا صيرورة تلك الكتلة من المادّة كلبًا. وفي هٰذه الحالة، فإذا كان عقلك مجرّد جزءٍ من دماغك، فهٰذا يعني أنّك كلّما فكّرت في الكلب، فإنّ ذٰلك الجزء من الدماغ سوف يصبح كلبًا. ومن المؤكّد هنا أنّك ستقول: "هٰذا أمرٌ سخيف!" وبالطبع هو كذٰلك؛ وهو عين المطلوب، فالقول بمادّيّة العقل يؤدّي بنا إلى مثل هٰذه السخافة؛ ومن هنا، فإنّ العقل ليس شيئًا مادّيًّا.

ثمّ دعنا نتأمّل ما يجري عندما نفكّر في المثلّث مثلًا، كما تفعل عند إثبات إحدى النظريّات الهندسيّة، فأنت بالضرورة تفكّر في المثلّث الكامل، وليس شيئًا شبيهًا به. فالمثلّث، كما يُدركه عقلك، هو الشيء الثابت الكامل بشكلٍ تام، وبالتحديد المثلّث الحقيقي. (وبطبيعة الحال قد لا يكون التصوّر الذهني الّذي لديك عن مثلّثٍ ما، واضحًا وكاملًا، بل قد يكون مشوّشًا وناقصًا، إلّا أنّ امتلاك تصوّرٍ ذهني عن شيءٍ ما، ليس هو الشيء نفسه كما تدركه بعقلك). والآن، لا بدّ أن تكون الفكرة الّتي لديك واضحةً وكاملة كما هو المثلّث نفسه، وإلّا لن تكون فكرةً عن ذات المثلّث، بل مجرّد فكرةٍ حول شيءٍ يشبه المثلّث إلى حدٍّ ما. غير أنّ الأشياء المادّيّة لا تكون ثابتةً وكاملة بهٰذه الطريقة؛ فإنّ أيّ مثلّثٍ مادّي مثلًا، هو دائمًا مجرّد شيءٍ تقريبي للمثلّث. ومن هنا، فإنّ أيّة فكرةٍ قد تكون لديك حول المثلّث، سوف لن تكون شيئًا مادّيًّا؛ وعلى وجه الخصوص، لن تكون مجرّد عمليّةٍ ما تحدث في الدماغ. وما ينطبق على المثلّث

ينطبق على أيّة فكرةٍ أخرى، إذ إنّ جميع الأفكار تشتمل على الكلّيّات، والقضايا، والأعداد أو ما شابه ذٰلك، والتي رأينا أنّها جميعًا مجرّدةٌ وثابتةٌ وضروريّة بنحوٍ لا يمكن للأشياء والعمليّات المادّيّة أن تكون عليه أبدًا.

وممّا يرتبط بهٰذا الأمر، تلك الحقيقة القائلة بأنّ الأمور الكلّيّة، تبقى كلّيّات، وجميع الأشياء المادّيّة عبارةٌ عن أمورٍ جزئيّة شخصيّة. فالصورة الخالصة للمثلّث ليست عين هٰذا المثلث المادّي المعيّن أو ذاك. ومن هنا، إذا فرضنا مادّيّةَ فكرةٍ ما عن المثلّث الكلّي، فهٰذا يعني ضمنًا فرض "المثلّث"، الّذي هو جزءٌ من هٰذه الفكرة المادّيّة، متشكّلًا على نحوٍ مادّي في مكانٍ ما من الدماغ (في شكلٍ من أشكال إطلاق الخلايا العصبيّة أو شيءٍ من هٰذا القبيل). إلّا أنّ مثل هٰذا التمثيل المادّي للمثلّث لا يمكن أن يكون هو عين المثلّث الكلّي، لأنّ حاله حال أيّ تمثيلٍ مادّي آخر له، أي مجرّد شيءٍ جزئي من بين أشياء جزئيّةٍ أخرى، وليس كلّيًّا أبدًا. ومن هنا، مرّةً أخرى، لن يكون هناك معنًى للقول بأنّ الأفكار عبارةٌ عن محض عمليّاتٍ مادّيّةٍ من عمليّات الدماغ.

والآن، يمكنني أن أسمع أمثال دَنِت أو دوكِنز يقرؤون هٰذا ويردّون: "كيف يمكن لشيءٍ كهٰذا هو أشبه بالـهيولى (ectoplasm) أن يكون أكثر من مجرّد فرضيّة؟ وماذا عن شفرة أوكام؟ وماذا عن علم الأعصاب؟ (للتوضيح: فإنّ الـهيولى عبارة عن مادة شفّافة فوق طبيعيّة، دأب بعض الكتّاب من أمثال دَنِت، على اتهام نقّاد المذهب المادّي بأنّهم يؤمنون بها، وهي تلعب في كتاباته عن الذهن دور رجل القش، حالها حال بيلي في كتابات دوكِنز عن الدين). إلّا أنّ الأكويني وغيره من الكتّاب السكولائيّين، الذين يدافعون عن

أدلّةٍ مثل الدليل السابق، لا "يفترضون" أيّ شيء، ولا يقدّمون أيّة "فرضيّةٍ تفسيريّة"، ولا يعتقدون بالتأكيد بالـهيولى. إذ إنّ الأدلّة الّتي نناقشها هنا، كما في أماكن أخرى، ليست إلّا محاولاتٍ لما أسموه بالاستدلال الميتافيزيقي، ولا علاقة لها بالتنظير التجريبي الاحتمالي. وهٰذا يعني أنّه كلّما كانت المقدّمات المفروضة صحيحة، وكان ما ينتج عنها ينتج بالضرورة، فهٰذا يعني أنّ النتيجة ستكون صحيحةً بالضرورة وبكلّ وضوح. فهٰذا هو ما تدّعيه الأدلّة على الأقل، وإذا كنت تريد تفنيدها، فعليك إذن أن تُثبت إمّا أنّ المقدّمات المفروضة باطلة، أو أنّ الاستنتاج لا يترتّب عليها بالفعل، وإلّا فليس لديك أيُّ أساسٍ منطقي لعدم قبولها. ورغم أنّ اللجوء إلى المزيد من البحث في مجال علم الأعصاب، وشفرة أوكام، وما إلى ذٰلك، سيكون داخلًا في صلب الموضوع ولن يجانبه؛ إلّا أنّه إذا كانت نتيجة الأدلّة هي لا مادّية العقل، فإنّ هٰذه النتيجة ستكون في حدّ ذاتها معلومةً أساسيّةً لا بدّ لأيّة نظريّةٍ معتبرةٍ في علم الأعصاب أن تكون في توافقٍ معها، وأيّة نظريّةٍ تُنكرها ستكون هي نفسها منتهِكةً لمبدإ شفرة أوكام. إنّ "نتائج علم الأعصاب" لن تستطيع دحض هٰذه الأدلّة إلّا إذا تمكّنت من دحض حقيقة "2 + 2 = 4". إذ إنّ ادّعاء الأكويني ليس قياسًا لـدليل "روح الثغرات" مقابل أدلّة "إلٰه الثغرات". فهو لا يقول: "يا رجل، إنّ العقل غامض، ولا يزال هناك الكثير ممّا لا نعرفه عن الدماغ. ولذٰلك أفترض أنّه قد يكون هناك كائنٌ شبحي يطوف حولنا هنا أو هناك". بل يقول إنّه بالنظر إلى الحقائق الّتي نعلمها عن الكلّيّات وعن ممارستنا للتفكير بها، فإنّنا ندرك بمجرّد ملاحظة ذات المعاني أنّه من المستحيل للعقل أن يكون مادّيًّا، بغضّ النظر عن أيّ شيءٍ آخر نعلمه عنه.

وبالتالي، مهما أمكن لعلم الأعصاب أن يكتشف من أمور ـ وهناك بالطبع الكثير الّذي اكتشفه، وسوف يستمر في اكتشافه ـ فهناك شيءٌ واحدٌ نعرفه وهو أنّه لن "يكتشف" أنّ الأفكار هي عمليةٌ مادّيّةٌ للدماغ، إلّا إذا "اكتشف" أنّ 2 + 2 = 5.

وقد تسأل، إذا كان الأكويني لا يعتقد في العقل على أنّه جزءٌ من (ectoplasm)، فكيف سيدركه إذن؟ لقد رأينا بالفعل كيف أدركه، وهو أنّه واحدٌ من قدرات النفس الّتي هي في حدّ ذاتها نوعٌ من الصورة، أو الطبيعة، أو الخصيصة الجوهريّة؛ وهي بعض الجوهر الموجود، وليست تمام الموجود. فصورة الصخرة ليست تمام الجوهر الموجود؛ وإنّما صورة الصخرة ومادّتها معًا يشكّلان تمام الجوهر الموجود، وهو الصخرة. وبالمثل، فإنّ نفس الإنسان ليست تمام الجوهر الموجود؛ وإنّما النفس والجسد (أي الصورة والمادّة) معًا يشكّلان تمام الجوهر الموجود، وهو الإنسان. فليست النفس لوحدها هي الّتي تفكّر عندما يستخدم الإنسان عقله؛ بل الإنسان هو الّذي يفكّر، تمامًا كما أنّ الإنسان، وليست النفس لوحدها، الّذي ينمو ويكبر ويصبح أكثر طولًا، ويهضم طعامه، ويتحرّك هنا وهناك. ولهٰذا السبب، لم يكن مستغرَبًا على الإطلاق أن تكون ممارسة التفكير مرتبطةً بشكلٍ وثيقٍ جدًّا مع أحداثٍ معيّنة في المخ حتّى لو لم تكن متطابقةً مع أيٍّ منها. وبما أنّ النفس صورة الجسد، بما في ذٰلك الدماغ، فالارتباط بينهما يكون بطرقٍ كثيرة، تمامًا كالعلاقة بين صورة طاولةٍ معيّنةٍ ـ شكلها الدائري، وامتلاكها أربع أرجل، وكونها بنّيّة اللون، وغير ذٰلك ـ والمادّة الّتي تتشكّل منها الطاولة؛ حيث العلاقة بينهما في غاية الوثاقة. فعندما يحدّد العقل أنّ مسارًا معيّنًا لفعلٍ ما، هو الأفضل ثمّ

تتبعه الإرادة، يتقدّم الجسم للحركة بطريقةٍ تشكّل ذٰلك الفعل. فعمليّة العقل والإرادة، في هٰذه الحالة، عبارةٌ عن العلّة الصوريّة مع العلّة الغائيّة للفعل، أمّا علّتها المادّيّة فهي إطلاق الخلايا العصبيّة، وثني العضلات، وما إلى ذٰلك. ثمّ إنّه على الرغم من أنّ العقل نفسه يعمل دون أي عضوٍ بدني، إلّا أنّه يعتمد بالفعل بشكلٍ غير مباشر على الحواس لتوفير المادّة الخام الّتي تتجرّد منها الكلّيّات أو الماهيّات (مثل تجريد "المثلّث" الكلّي من المثلّثات الخاصّة الّتي يدركها العقل). وأعضاء الحواس، جنبًا إلى جنب مع أفعال الدماغ المرتبطة بالتجارب الحسّية، جميعها من الأمور المادّيّة.

ومع ذٰلك فإنّ تشبيه العقل بصورة الطاولة ليس دقيقًا، وذٰلك لأنّ عمليّات العقل لا تعتمد بالمباشرة على المادّة، أي الدماغ. إذ طالما يمكن للنفس، بخلاف صورة الطاولة، أن تعمل بمعزلٍ عن المادّة الّتي تشكّلها (كما هو الحال مع الأفكار)، فهٰذا يعني أنّها يمكنها أيضًا، ومرّةً أخرى خلافًا لصورة الطاولة، أن توجد بمعزلٍ عن المادّة الّتي تشكّلها، ولٰكن كجزءٍ من الجوهر الموجود. ولنتذكّر أنّه من وجهة نظرٍ أرسطيّة، هناك عدم توازٍ بين الفعليّة والإمكان، وبين الصورة والمادّة (والتمييز الأخير مجرّد حالةٍ خاصّة للتمييز الأوّل الّذي هو أعمّ منه). ورغم أنّه يتمّ عادةً الجمع بين الفعليّة والإمكان، بحيث أنّ الإمكان لا يمكن أن يوجد أبدًا بدون الفعليّة؛ إلّا أنّ الفعليّة يمكن أن توجد، بل توجد بالفعل دون وجود الإمكان، وهٰذا ما يتمثّل بالتحديد بوجود الإلٰه، الّذي هو فعليةٌ محضة. والأمر عينه يجري بين الصورة والمادّة المتلازمتين في العادة، حيث إنّ المادّة لا يمكن أن توجد أبدًا من دون الصورة؛ إلّا أنّ الصورة يمكن أن توجد من دون المادّة، وهٰذا ينطبق

على حالتنا هنا، على الأقل بعد الموت عندما لا تعود المادّة، أي الجسم، تتشكّل وتتصوّر بالنفس. وخلافًا لنفوس النباتات والحيوانات، فإنّ النفس العاقلة خالدةٌ حسب وجهة نظر الأكويني. ففي حين يموت الجسم، بأن تتوقّف النفس أو صورة الجسم عن إعطاء التركيب والوظيفة لمادّة الجسم ـ مثلما تخرج الطاولة من الوجود عندما تفقد المادّة صورتها الّتي تشكّلها ـ إلّا أنّ النفس تعمل جزئيًّا بمعزلٍ عنه، وبالتالي هي موجودةٌ كذٰلك حتّى عند انقطاع تصويرها إيّاه، وهٰذا هو معنى أنّها لا تموت. إذ يكفي لفناء شيءٍ ما أن يفقد صورته، بيد أنّ النفس لا تفقد صورتها، لأنّها بذاتها صورة. بيد أنّ هٰذا لا يعني أنّ إنسانًا ما، يبقى موجودًا بعد الموت، إذ إنّ الإنسان مركبٌ من الصورة والمادّة، وليست النفس أو الصورة سوى جزءٍ منه، وهٰذا الجزء هو الّذي يستمر، ولٰكنّه الجزء الأكمل والأسمى منه.

والآن يبقى علينا أن نسأل: متى يبدأ وجود النفس العاقلة في الجسم؟ عند الحمل بالطبع. فالنفس مجرّد صورة الكائن الحيّ، أو جوهره، أو طبيعته، أو تركيبته، أو النمط التنظيمي له. والكائن البشري، كما نعرف من خلال البايولوجيا الحديثة، يبدأ عند الحمل. والأكويني لم يكن يعرف هٰذا؛ نظرًا للمعلومات البايولوجيّة غير الصحيحة الّتي كانت متوفّرة له آنذاك، إذ كان يعتقد بأنّ الكائن البشري يأتي إلى حيّز الوجود بعد مرور فترةٍ من الحمل، وإن كان قبل الولادة بوقتٍ طويل. وعلى الرغم من أنّه كان يعتقد بأنّ الإجهاض في أيّ لحظةٍ بعد الحمل يُعدّ عملًا رذيلًا، إلّا أنّ بعض المؤيّدين "المدافعين عن هٰذا الخيار" قد حاولوا استغلال هٰذا الأمر، ولٰكنّ جهودهم ذهبت سدى. إذ إنّك وبمجرّد أن تضيف ميتافيزيقيا الأكويني الى

علم الأحياء الحديث، فلن يكون هناك شكٌّ في أنّ النفس ستكون حاضرةً منذ الحمل، وبالتالي سيكون الكائن البشري موجودًا منذ الحمل[1].

ورغم أنّ السمات الأساسيّة للإنسان كحيوانٍ عاقل ـ كونه قادرًا على تناول الغذاء، وإدراك العالم من حوله، والتفكير، وما إلى ذٰلك ـ لا تكون كاملةً في نموّها إلّا بعد الولادة، غير أنّ هٰذا لا يعني أنّها غير موجودة. ولنتذكّر تمييز أرسطو بين ما بالفعل وما بالقوّة والإمكان، فالعاقليّة، والحركة، والتغذية، وما شابهها موجودةٌ حتّى عند الحمل "بالقوّة أو الإمكان" أو الاستعدادات الكامنة. وكما تتذكّرون، فإنّ هٰذا لا يعني "الإمكان" بالمعنى الفضفاض والشاذّ الّذي يسمح بالقول بأنّ الكرة المطّاطيّة "يمكن" أن تدور من تلقاء نفسها أو تحترق تلقائيًّا بسبب بعض التأرجح الكمّي غير المألوف. وهٰذا لا يعني أيضًا "الإمكان" بالمعنى الّذي تكون فيه الكرة المطّاطيّة قد تذوب بالإمكان وتتحوّل إلى شيءٍ آخر، مثل الممحاة، بل "الإمكان" بمعنى القدرة الّتي يمتلكها كيانٌ ما بالفعل في داخله بحكم طبيعته أو جوهره، والكرة المطّاطيّة بصفتها كرةً مطّاطيّة لديها الإمكان على التدحرج أسفل التل حتّى عندما تُحبس في خزانةٍ في مكانٍ ما. وبهٰذا المعنى، يكون لدى الخليّة الملقَّحة في داخلها الإمكانيّة أو "التوجّه نحو" الممارسة الفعليّة للتفكير والاستدلال،

---

(1) للاطلاع على تفاصيل أكثر عن هٰذه المسألة، راجع مقالة:

John Haldane and Patrick Lee, “Aquinas on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life,” *Philosophy* 78 (2003).

لا شكّ أنّ التوأم يحدث في أوّل أيام الحمل. وكثيرًا ما يقال إنّ هٰذه الحقيقة تشير إلى عدم وجود إنسان متميّز في مرحلة ما قبل التوأمة. ولٰكن هالدين ولي يقولان إنّ هٰذا الأمر شبيهٌ بقولنا ما دامت الدودة المستوية ستنقسم إلى دودتين، فهٰذا يعني أنّه لم تكن هناك دودة قبل هٰذا الإنقسام.

والإرادة، وبقيّة الأشياء جميعها الّتي لا تمتلكها الكرة المطّاطيّة، والتي لا يمتلكها الحيوان المنوي أو البويضة عند أخذهما كلًّا على حدة، وحتّى الخليّة الجلديّة؛ فعلى الرغم من وجود مجموعةٍ كاملةٍ من الحامض النوويّ البشريّ في داخلها، غير أنّها لا تمتلك ذٰلك إلّا إذا تمّت إعادة توجيهها بعيدًا عن غايتها الطبيعيّة (وهي العمل كجزءٍ من الجلد) من قِبل عالِمٍ يحاول استنساخ شخصٍ ما. وبالإستعانة بتمييزٍ آخر بحثناه في وقتٍ سابق، فإنّ الخليّة الملقَّحة، نظرًا لطبيعتها أو صورتها، لديها العقلانيّة كـ "فعليّةٍ أوليّة" حتّى لو لم تصبح بعد "فعليّةً ثانويّة"، وأمّا الأشياء الأخرى فليس لديها ذٰلك؛ بل ليس لديها، في أحسن الأحوال، سوى القدرة على التحوّل إلى شيءٍ لديه هٰذه الفعليّة الأوّليّة. ومن هنا، كان ادّعاء هاريس المتهكم بقوله "في كلّ مرّةٍ تحكّ أنفك، فإنّك ترتكب إبادةً جماعيّة بحقّ بشرٍ محتملين" يبيّن أنّه ليس خطأً في الموقف المؤيّد للحياة، بل هو ليس سوى عدم قدرته على إدراك التمييزات الذاتيّة الدقيقة بين الأشياء[1]. فقد تكون خلايا الجلد الموجودة على أنفك بالفعل "كائنات بشريّة محتملة"، بالمعنى الفضفاض الّتي تكون فيه الكرة المطّاطيّة "ممحاةً محتملة"، ولٰكنّ الخليّة الملقَّحة ليست "إنسانًا محتملًا" أو "حيوانًا عاقلًا محتملًا"، بل هي إنسانٌ فعليٌّ، وبالتالي حيوانٌ عاقلٌ فعلي، أي ذٰلك الكائن الّذي لم يحقّق بعد إمكاناته الكامنة بالكامل. وربما يريد هاريس وأمثاله تجاهل أهميّة هٰذا التمييز، إلّا أنّه تمييزٌ حقيقي لا يمكن إنكاره منطقيًّا.

وخلافًا لما يُقال بأنّ العلم الحديث يفنّد ذٰلك، فالحقيقة هي أنّ العلم

---

(1) Harris, *Letter to a Christian Nation*, p. 30.

الحديث يؤكّده. إذ إنّ طبيعة الحامض النوويّ وتركيبته تنسجم تمامًا ويمكن توقّعها انطلاقًا من الرؤية الأرسطيّة للعالم فقط، بينما لا يمكن توقّعها أصلًا بالنظر إلى الرؤية المادّيّة. والسبب في ذٰلك هو أنّ مفاهيمنا عن الحامض النوويّ، والجينات، وما إلى ذٰلك، متضمّنة بشكلٍ تام للغائيّة والإمكانيّة. وليس من قبيل الصدفة أنّ مصطلحاتٍ مثل "التشفير"، و"المعلومات"، و"التعليمات"، و"المخطَّط" وما شابه ذٰلك، غالبًا ما تُستخدم لوصف طريقة عمل الحامض النوويّ، إذ إنّه ليس هناك أيّ وسيلةٍ أخرى متماسكة وغنيّة بالمعلومات المفيدة لوصف أفعال الحامض النوويّ؛ ولٰكن يبقى مفهوم التشفير، أو المعلومات، أو مجموعة التعليمات، أو المخطَّط جميعًا تنطوي على توجيه شيءٍ ما نحو غايةٍ من خارج ذٰلك الشيء نفسه، وهي بالتالي العلّيّة الغائيّة. ومن هنا، فإنّ حمل "الحامض النوويّ" لبعض الصفات الوراثيّة يعني أنّها موجودةٌ فيه كـ "فعليّةٍ أوّليّةٍ" ولٰكن يمكن لها أن تصير "فعليّةً ثانويّة". ولا شكّ أنّ أرسطو سيكون لديه القليل من الصبر تجاه سيكولوجيّة البوب المعاصرة، ولٰكنّه قد يجد أحد شعاراتها مفيدًا باعتباره وسيلةً لوصف علماء الأحياء المعاصرين الذين يعتقدون أنّهم قد تقدّموا عليه بشكلٍ كبير: إنّهم "قد أخذتهم العزّةُ بالإثم" (in denial)[1]. ومن هنا، وبالنظر إلى احتفاظ العلّيّة الغائيّة ـ عمليًّا وليس نظريًّا وبصريح الكلام ـ بهيمنتها على التفكير البايولوجي، فإنّ "الثورة" الداروينيّة تبدو مجرّد إشارةٍ تافهة على صفحة الهيمنة المستمرة والصامتة وغير المعترف بها لأرسطو. إنّ الولع السقيم لدوكِنز، ودَنِت،

(1) in denial: يعني هٰذا الاصطلاح رفض أو عدم الرغبة في قبول شيءٍ ما، أو قبول الواقع والحقيقة. (المترجِم)

وأقرانهما بـبيلي التافه نسبيًّا، قد حجب عنهم رؤية هٰذه الصعوبة القاتلة في موقفهم. إنّهم منهمكون بشكلٍ مسعور بتوجيه جهاز رشّ المبيدات على بعوضة، في الوقت الّذي يوجد هناك فيلٌ يطحنهم تحت أقدامه. ولٰكن مرّةً أخرى، سوف أغضّ الطرف عن كلّ ذٰلك الآن، على أن نعود إليه بشكلٍ وافٍ في وقتٍ لاحق.

ثمّ، إنّه وبالنظر إلى الحقائق المتعلّقة بـ "ولوج" النفس في الجسد، ينبغي ألّا يكون هناك أيّ غموضٍ بالنسبة إلى "خروجها". إذ مرّةً أخرى، ليست النفس إلّا صورة الكائن البشري، ولذٰلك لا بدّ بالضرورة أن تبقى طالما بقي الكائن الحيّ. وعلى هٰذا، "تغادر" النفس حينما يموت الكائن الحي فقط؛ وهٰذا يعني الموت، وليس التلف الشديد للدماغ، وليس سقوط الشخص في "حالة غيبوبةٍ مستمرّة". ومع أنّه قد لا يكون الشخص قادرًا على ممارسة عقلانيّته، إلّا أنّها لا تزال موجودةً بالإمكان والقوّة، ما دامت النفس ـ الّتي هي صورة الكائن الحي أو طبيعته، أو جوهره ـ لا تزال موجودةً، والعقلانيّة هي جزءٌ من هٰذه الصورة، أو الطبيعة، أو الجوهر. وفوق ذٰلك، وحسبما يتّفق أفلاطون وأرسطو، فإنّه إذا أخفق شيءٌ ما في تشكيل صورةٍ أو جوهر، فإنّ ذٰلك لا يعني تمامًا أنّه يعجز عن تشكيل ذٰلك على الإطلاق. ولذا حتّى المسكينة تيري شيافو، بما أنّها كانت لا تزال على قيد الحياة، وبالتالي كانت لا تزال تمتلك الروح العاقلة، فلم تكن، في كونها حيوانًا عاقلًا، أقلّ من زوجها ومن القضاة الذين أجمعوا على الحكم عليها بالموت، حتّى لو كانت، خلافًا لهم، لا يمكنها ممارسة عقلانيّتها. ولهٰذا السبب، كان حرمانها من الطعام الّذي كانت تحتاج إليه، فعلًا من أفعال القتل إلى حدٍّ كبير، مثله مثل حرمان أيّ إنسانٍ آخر

بريء أو مستضعف من الطعام. وللسبب نفسه، وكما سبق التلميح إليه، بالنظر إلى ميتافيزيقيا أرسطو، جنبًا إلى جنب مع حقائق البايولوجيا الحديثة، سوف يكون الإجهاض بالضرورة نوعًا من أنواع القتل بغضّ النظر عن المرحلة الّتي تمّ ذلك فيها من مراحل الحمل، ومهما كانت الظروف المصاحبة للحمل، بما في ذلك الاغتصاب وزنى المحارم. إذ إنّ الخليّة الملقّحة كائن بشريّ، وبالتالي تمتلك صورة أو جوهر كائنٍ بشري (أي نفسًا عاقلة)، وبالتالي لها الحقّ نفسه في الحياة، حالها حال أيّ إنسانٍ بريء. وبطبيعة الحال، سينكر البعض أنّ البشر الأبرياء في حدّ ذاتهم لهم الحقّ في الحياة بالفعل، وسوف نتناول هٰذه المسألة بعد قليل. إلّا أنّ المسألة الحاليّة هي أنّك إذا كنت توافق بالفعل على أنّ لكلّ إنسانٍ بريء الحقّ في الحياة، فهٰذا يعني أنّه لا يمكن أن تعجز أبدًا عن اتّخاذ موقفٍ "مؤيِّدٍ للحياة"، وبالتالي ستفضّل حظر جميع أفعال الإجهاض (وجميع أشكال القتل الرحيم أيضًا) تمامًا كما تفضّل حظر أيّ شكلٍ آخر من أشكال القتل.

وتبقى هنا ملاحظةٌ أخيرة حول النفس العاقلة. فنظرًا إلى أنّ النفس تؤدّي وظائف مختلفة، وبالتالي فهي موجودةٌ بمعزلٍ عن المادّة، فلا يمكن أن يكون قد تمّ تشكيلها بواسطة عملياتٍ مادّيّة محضة. ولذا لم يكن ممكنًا إعطاء تفسيرٍ كاملٍ لها اعتمادًا على التطوّر، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ نظريّة التطوّر ليست ذات صلة بالكامل. بل، بما أنّ النفس عبارةٌ عن صورة الحيوان العاقل، فإنّ المادّة الّتي توعز إليها النفس العاقلة لا بدّ أن تكون محتويةً على الخصائص والنَظم بالحدّ الكافي لتحمّل تلك العمليّات المادّية الّتي تعتمد عليها بطريقةٍ غير مباشرة، مثل الإحساس. ومن حيث المبدأ، يمكن لنظريّة التطوّر أن

تفسّر كيف وصلت الكائنات الحيّة إلى مثل هٰذا المستوى من التعقيد والتنظيم، بحيث أمكن لحيوانٍ ما أن يوجد بالنحو الّذي جعله قادرًا على امتلاك نفسٍ عاقلة، إلّا أنّ الوجود الفعلي للنفس العاقلة نفسها لا بدّ أن يأتي من خارج العمليّة التطوّريّة. ومع ذٰلك فقد بيّنّا فيما سبق أنّ هناك إلٰهًا، وأنّ الكمال الأخير للنفس العاقلة ـ على عكس أيّ نوعٍ آخر من النفوس ـ يكمن في معرفة الإلٰه. وعلى هٰذا، سيكون لدينا تفسيرٌ جاهزٌ لوجود النفوس العاقلة: وهو أنّها خلقٌ مباشر من قِبل الإلٰه. وليس هٰذا لجوءًا اضطراريًّا إلى كائنٍ فجائي ليحلّ لنا المعضلة؛ إذ إنّا نملك معرفةً بحقائق ثابتة وهي أنّ هناك إلٰهًا، وأنّ النفس غير مادّيّة، وأنّها موجّهةٌ أيضًا نحو معرفة ذٰلك الإلٰه. والعمليّة التطوّرية نفسها، حالها حال أيّ موجودٍ آخر، محكومةٌ بالضرورة بوجوب إدامة وجودها من قِبل الإلٰه من لحظةٍ إلى أخرى. وهٰذا يعني أنّ اللجوء إلى الإلٰه أمرٌ طبيعي من الناحية النظريّة، بل أمرٌ لا مفرّ منه.

ولنلاحظ أخيرًا، كيف أنّ الأكويني، وعند كلّ مرحلةٍ من مراحل كلامه عن النفس، كما هو الحال عند كلّ مرحلةٍ من مراحل أدلّته على وجود الإلٰه، كان دائمًا يدعو إلى اتّباع العقل في الأخذ بما يترتّب على فهم تلك المعاني والتمييزات الميتافيزيقيّة الأرسطيّة، مثل العلل الصوريّة والغائيّة لشيءٍ ما، دون أن يكون هناك أيّ دعوةٍ إلى "الإيمان الأعمى"، أو إلى علم النفس الغيبي (باراسايكولوجيا)، أو قصص الأشباح، أو تجارب الاحتضار، أو أيّة أدلّةٍ أخرى من النوع الّذي يرفضه المادّيون بشكلٍ روتيني على أنّها مشكوكٌ فيها علميًّا. وأيًّا كان التقييم النهائي لهٰذه الأدلّة، فإنّ تظاهر الملحدين الجدد بأنّ النظرة الدينيّة للعالم لا يمكن أن تكون أبدًا إلّا نتيجةً للتفكير بالتمنّي بدلًا

من الاستدلال العقلاني الموضوعي، ليس إلّا ممارسةً باطلةً وافتراءً محضًا، ونتاجًا للجهل غير المبرّر من وجهة نظر أهمّ المفكّرين الدينيّين، هٰذا إن لم يكن من الخداع المتعمَّد. وهٰذا وحده يكفي لإثبات أنّ حجج دوكِنز وعصابته لا قيمة لها؛ إذ حتّى لو ظهر أنّ الإلحاد كان صحيحًا، وهٰذا من المستحيل، فإنّهم لم يتوصّلوا إليه من خلال الطرق المنطقيّة، بل كانوا متظاهرين دون خجل بأنّهم يقدّمون أفضل الأدلّة للطرف الآخر، والحال أنّهم بعيدون عنها كلّ البعد.

القانون الطبيعي

إنّ الأمر عينه يمكن أن يُقال بالنسبة إلى موقف الملحدين الجدد تجاه وجهات النظر الأخلاقيّة الّتي يدافع عنها المؤمنون المتديّنون، بما في ذٰلك آداب المعاشرة الجنسيّة العُرفيّة الّتي يكرهها العلمانيّون. فالقول بأنّ هٰذه الآراء لا يمكن اعتبارها سوى خرافاتٍ لا غير، وليس لها أساسٌ عقلاني، وإنّما يحرّكها دافعٌ من التعصّب الأعمى، وما إلى ذٰلك، ليس سوى كليشيهات معتادة، والملحدون الجدد لا يملكون شيئًا يضيفونه إليه ـ سوى اقتراح ريتشارد دوكِنز باستبدال الوصايا العشر بقائمة تضم: "استمتع بحياتك الجنسيّة الخاصّة بك (طالما لا تسبّب ضررًا لأيّ أحدٍ آخر)"[1]. ولنجمع بين اقتراح دوكِنز هٰذا واقتراحه باستبدال التعليم الديني للأطفال بشيءٍ أكثر تقدّميّة، مع غضبه

---

(1) دوكنز، "وهم الإله"، ص 264. لأنّني لم أشأ أن يتّهمني دوكِنز بترك أيّ مقدار مهما كان ضئيلًا من قانونه التجديفي، كان لزامًا عليّ أن أكتب الأمر كما يلي: "...وترك الآخرين ليتمتّعوا بما لديهم لوحدهم مهما كان ميلهم، لأنّ ما يميلون إليه ليس من شأن أي أحد."

وثورانه الغريب بسبب "الهستيريا" الّتي يعتقد أنّها تحيط بمعاملة أولٰئك المولعين بممارسة الجنس مع الأطفال ـ مع العلم أنّه هو نفسه قد كان في صباه ضحيّةً لأحد أولٰئك الشاذّين جنسيًّا، رغم أنّه يقول بأنّها "محرجة ولٰكنّها مع ذٰلك غير مؤذية"[1] ـ وعندها ستنتابك بالتأكيد بعض المشاعر المخيفة حول التوجّه الّذي يجري فيه "تعليم القِيَم" العلمانيّة. (يمكن أن تنسوا كلّ ما علّمكم إيّاه الأب سميث أو الأخت ماري في المدرسة الأبرشيّة يا أطفال، ولٰكنّ العم دِك هنا يقول لكم ماذا يعني حقًّا أن نحبّ بعضنا البعض).

لنلاحظ مرّةً أخرى كيف يتّخذ قِرَدةُ العلمانيّة من حقدهم على الدين دينًا، حتّى مع إنكار أنصارهم لذٰلك بشدّة. أمّا النقطة الّتي أريد التأكيد عليها الآن، هي أنّ وجهات النظر الأخلاقيّة المرتبطة مع الخرافة والجهل في الفكر العلماني، وبعيدًا عن كونها لا تمتلك أي أساسٍ منطقي، فإنّها جميعًا تأتي في قبال ما ينتج، لا محالة، من تطبيقٍ متناسقٍ للأفكار الميتافيزيقيّة الّتي استخرجناها بدءًا من الأكويني والمفكّرين السكولائيّين الآخرين، وصولًا إلى أفلاطون وأرسطو، أعظم المؤسّسين اليونانيّين للتراث الفكري الغربي. أعني بذٰلك بالتحديد، النظريّة التقليديّة في الغرب المُسمّاة بالقانون الطبيعي للأخلاق المترتّبة بالضرورة على المنظومة الميتافيزيقيّة الكلاسيكيّة[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 316.

(2) للاطّلاع على مقدّمة عامّة لنظريّة "القانون الطبيعي" لتوما الأكويني، راجع:

Ralph McInerny, *Ethica Thomistica*, Second edition (Catholic University of America Press, 1997).

ومن أجل الاطّلاع على مجموعة أعمال ممتازة كُتبت حول موضوع المشاكل الأخلاقيّة المعاصرة من وجهة نظر القانون الطبيعي التقليدي، راجع:

ومثلها مثل الكثير من الأفكار والأدلّة الّتي كنّا قد تناولناها بالفعل، تعرّضت نظريّة القانون الطبيعي لسوء فهمٍ بالغٍ وشديد من قِبل أولٰئك الذين ينتقدونها. ومن الاعتراضات المعتادة عليها ما يلي: "إذا كان من الخطإ مخالفة

David S. Oderberg's *Moral Theory* (Blackwell, 2000)) ؛(*Applied Ethics* (Blackwell, 2000).

ومن المهم أيضًا مراجعة مقالة أوردبيرغ الأخيرة:

Oderberg's essay "The Metaphysical Foundations of Natural Law," in H. Zaborowski, ed., *Natural Law and Contemporary Society* [Catholic University of America Press, 2008].

ومن أفضل الكتب الّتي كُتبت مؤخّرًا حول نظريّة القانون الطبيعي التقليديّة صدرت في أواسط القرن العشرين، هٰذه ثلاثة نماذج جيّدة منها، تحتوي مقدّماتٍ عامّة إلى نظريّة القانون الطبيعي التقليديّة:

Celestine Bittle, *Man and Morals* (Bruce Publishing Company, 1950).
Austin Fagothey, *Right and Reason*, Second edition (C.V. Mosby Co., 1959).
Thomas J. Higgins, *Man as Man: The Science and Art of Ethics*, Revised edition (Bruce Publishing Company, 1959).

وللاطّلاع على دراسات متعمّقة حول هٰذه النظريّة، راجع المجلّد الأوّل والثاني من كتاب "علم الأخلاق" لمايكل كرونين:

Michael Cronin's *The Science of Ethics*, Second edition (M.H. Gill and Son, 1920).

وهما مجلّدان ضخمان ولا يمكن الحصول عليهما حاليًّا بسهولة. وجميع هٰذه الكتب قد تمّ تحديثها وتنقيحها لتصبح ملائمةً للعصر الحديث، بعد إقصاء كلّ أفكار "كانط" منها، كما تمّ إعادة طبع كتابَي فاغوثي وهيجينز. وتحاول النظرة المطوّرة حديثًا من هٰذه النظريّة، والتي حملت اسم "نظريّة القانون الطبيعي الجديدة"، أن تعيد تشكيل نظريّة القانون الطبيعي التقليديّة دون الرجوع إلى النظريّة القديمة، وخاصّةً نظريّة أرسطو والأفكار الميتافيزيقيّة الّتي ارتكزت عليها نظريّة القانون الطبيعي. وهٰذا شبيهٌ بما حاول بيلي صنعه من تبديل الغائيّة القديمة بواحدةٍ حديثة لا تستند إلى آراء أرسطو، فكانت النتيجة أنّه وضع نفسه في موضعٍ (من وجهة نظري أنا شخصيًّا) حيث تخلّى عن جميع مبادئ الميتافيزيقيا المهمّة لمصلحة الخصوم، وفتح على نفسه جميع أنواع الاعتراضات الّتي لا تجد لها مكانًا في النظريّة القديمة.

الطبيعة، إذن أليس من الخطإ استخدام النظّارات، وركوب الدرّاجات الهوائيّة، وغير ذٰلك، إذ إنّ هٰذه الأشياء ليست طبيعيّة بل اصطناعيّة؟" و"إذا كان الشيء الجيّد هو الشيء الطبيعي، إذن أليس كلّ ما نقوم به بالتالي هو شيءٌ جيّد، بما أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة يُعرَّف على أنّه "أمرٌ طبيعي؟" و"إذا كانت المثليّة الجنسيّة شيئًا وراثيًّا، إذن ألا يُظهر ذٰلك أنّها أمرٌ طبيعي أيضًا؟" وهلمّ جرًّا، من أمور لا تصدر إلّا عن جهلٍ وبشكلٍ مملٍّ ومتعب.

قد يكون واضحًا ممّا سبق، حجم الخطإ الكامن في هٰذه الاعتراضات، أمّا إذا لم يكن واضحًا، فها أنا أبيّنه فيما يلي. إنّ "طبيعة" شيءٍ ما، كما رأينا من قبل وفقًا لأرسطو، عبارةٌ عن الصورة أو الجوهر الّذي تمثّله. ومن هنا، دعونا نتحوّل مرّةً أخرى إلى مثال المثلّث، فمن جوهر المثلّث، أو طبيعته، أو صورته أن يكون فيه ثلاثة خطوطٍ مستقيمة تمامًا[1]. ولنلاحظ أنّ هٰذا يظلّ صحيحًا حتّى لو كان هناك مثلثٌ معيّنٌ ما، ليس له ثلاثة جوانب مستقيمة تمامًا، ومع ذٰلك (كما كرّرت هٰذا لدرجةٍ مملّة) فإنّ كلّ مثالٍ مادّي للمثلّث فيه خللٌ ما أو آخر. وجوهر المسألة هو أنّ هٰذه الأمور عبارةٌ عن عيوبٍ لا تتوافق مع طبيعة المثلّث أو جوهره؛ ومن الواضح أنّ وجود مثل هٰذه المثلّثات المختلّة في العالم الطبيعي وفقًا لقوانين الفيزياء، لا يجعلها أقلّ "مخالفةً للطبيعة" بالمعنى الّذي نتكلّم عنه هنا.

---

(1) إذا أقلقتك مثلّثات ريمانيان، فيمكنك أن تجعل الأمر نسبيًّا مع فضاء إقليدس. وفي جميع الأحوال فإنّ مثلّثات ريمانيّان لها طبيعتها المحدّدة الخاصّة بها، وبذٰلك يمكن استخدامها لكي توصل إلى الغاية المنشودة.

وعندما نصل إلى الأعضاء البايولوجيّة، فإنّنا نجد أشياء تحتوي في طبيعتها أو جوهرها، وبشكلٍ أكثر وضوحًا، على عللٍ غائيّة أو أهدافٍ معيّنة. ولذا، على سبيل المثال، فإنّ الوظيفة أو العلّة الغائيّة لمقلة العين هي تمكيننا من أن نرى. ولٰكن لنفترض أنّ مقلة عين شخصٍ ما، قد أصابها الخلل بطريقةٍ أو أخرى، ممّا جعل رؤيته للأمور ضبابيّة، ففي هٰذه الحالة سوف يكون استخدام النظّارات غير متعارضٍ مع الوظيفة الطبيعيّة لمقلة العين؛ بل من الواضح جدًّا أنّها تعيد إلى مقلة العين قدرتها على القيام بوظيفتها الطبيعيّة. والدرّاجات الهوائيّة، وإن كانت لا تفعل هٰذا بطبيعة الحال، إلّا أنّها تزيد من قدرة الساقين بدلًا من أن تتعارض معها على القيام بوظيفتها الطبيعيّة ممّا يسمح لنا بالتنقل هنا وهناك.

أخيرًا، وحتّى نذهب أبعد من هٰذا الردّ الأوّلي على جملةٍ من الاعتراضات الباطلة على نظريّة القانون الطبيعي، فإنّ بعض المدافعين عن الأخلاق الجنسيّة التقليديّة والمنتقدين لها على حدٍّ سواء، يُظهرون اهتمامًا بالغًا بما إذا كان للمثليّة الجنسيّة أيُّ أساسٍ وراثي؛ إلّا أنّ السؤال نفسه بعيدٌ كلّ البعد عن أيّ ارتباطٍ بما نحن فيه، ولذٰلك أنصحهم بعدم تضييع وقتهم في ذٰلك، إذ إنّه من الواضح تمامًا أنّ وجود أساسٍ وراثي لسجيّةٍ ما، لا يُثبت في حدّ ذاته أي شيءٍ حول ما إذا كانت "طبيعيّةً" بالمعنى الّذي نتكلّم عنه هنا. ويكفينا لتوضيح ذٰلك أن نأخذ مثالًا واحدًا فقط من بين أمثلةٍ كثيرة، وهو أنّ وجود أساسٍ وراثي لاعوجاج القدم مثلًا، لا يعني على الإطلاق أنّ اعوجاج القدم سيكون أمرًا "طبيعيًّا". فمن الواضح تمامًا أنّه غير طبيعي وفقًا للمعنى الأرسطي؛ وذٰلك لفشله في التوافق التامّ مع جوهر الشيء وطبيعته على العموم. ولذٰلك لن تجد

أحدًا يعاني من اعوجاجٍ في قدمه، يُبدي استياءه من شخصٍ يصرّح بهٰذه الحقيقة الواضحة، أو يُبدي قناعته بالقول بأنّ وجود أساسٍ وراثي لعلّته يعني أنّه شيءٌ ينبغي عليه "تقبّله بسرور" و"الإشادة به". كما أنّه لن يكون مقبولًا في هٰذه الحال أن يُقال بأنّ الإلٰه "يريد له أن يكون على هٰذا الحال"، تمامًا كما لا يصحّ القول بأنّ الإلٰه "يريد" للناس أن يولدون مكفوفين، أو صمًّا، أو بدون أذرع، أو بدون أرجل، أو عرضةً لإدمان الكحول، أو يعانون من التوحّد. إذ رغم وضوح الأمر بأنّ الإلٰه يسمح لهٰذه الأشياء أن تقع بغضّ النظر عن السبب، إلّا أنّ هٰذا لا يعني أصلًا أنّه يريد ذٰلك لهم حتمًا، وبالتأكيد لا يعني ذٰلك أنّ تلك الأشياء تصير "طبيعيّة". وهٰكذا، وعلى نفس المنوال، فإنّ احتمال وجود الأساس الوراثي للرغبة الجنسيّة المثليّة لا يكفي لإثبات أنّها رغبةٌ طبيعيّة. ورغم أنّ النشطاء المدافعين عن المثليّة الجنسيّة كثيرًا ما يستشهدون بهٰذا "الاستنتاج" المزعوم أو ذاك، لإثبات أنّ مثل هٰذا الأساس الوراثي موجود؛ وقد يستدلّون في يومٍ من الأيّام بشيءٍ ـ ولٰكن كما يقول الأطفال: "مهما يكن يا هٰذا!" ـ فحتّى لو ثبت بما لا يدع مجالًا للشكّ أنّ هناك مثل هٰذا الأساس الوراثي للمثليّة الجنسيّة، فإنّ ذٰلك لا يعني على الإطلاق أنّها ستكون أمرًا "طبيعيًّا"، بل لا دخل لها بذٰلك أصلًا.

ومن ناحيةٍ أخرى، إذا أراد شخصٌ ما مولودٌ بأقدام طبيعيّة أن يسبّب اعوجاجًا في قدمه من خلال عمليّة جراحيّة، فإنّنا نُدرك بوضوحٍ حماقةَ تصرّفه هٰذا؛ وإذا كان هناك شخصٌ ما اعتمد على وجود استعدادٍ وراثي لديه على إدمان الكحول، فصار يشرب بانتظام إلى حدّ الإفراط ليكون ذٰلك "نمط حياته" الّذي يسير عليه، فإنّنا سنعتبره مخطئًا واهمًا إلى حدٍّ كبير، حتّى لو

استطاع أن يفعل ذٰلك بطريقة تسمح له باستبقاء وظيفته، والحفاظ على أصدقائه وعائلته، وتجنّب حوادث السير. إذ رغم انحطاط الحضارة الحديثة، فإنّ معظم الناس يُدركون أنّ حياة المدمنين على الكحول ليست أمرًا حسنًا في الواقع، حتّى لو كان مدمن الكحول نفسه يعتقد أنّه أمرٌ حسن، وحتّى لو كان "لا يسبّب ضررًا لأيّ شخصٍ آخر". فنحن نعلم جيّدًا أنّ هناك شيئًا دنيئًا وحقيرًا وغير مناسب في الأمر. وعلى المنوال نفسه، إذا تبيّن أنّ الرغبة في التحرّش بالأطفال لها أساسٌ وراثي، فليس هناك أحدٌ يستنتج من هٰذا أنّ الانجذاب الجنسي تجاه الأطفال هو أمرٌ حسن، حتّى لو كان الشخص الّذي لديه تلك الرغبة قادرًا على إشباع رغبته المقيتة دون لمس أيٍّ من الأطفال بالفعل.

والآن أدرك، بالطبع، أنّ العديد من القرّاء سوف يُقرّون بأنّنا في الواقع لدينا ردود الفعل هٰذه، ولٰكنّنا مع ذٰلك نشطبها على أنّها مجرّد ردود أفعال. وسوف يستتشمّون أنّ "رغبتنا في العثور على شيءٍ مقزّز لا يبيّن أنّ هناك أي شيءٍ خاطئ في ذٰلك من الناحية الموضوعيّة". وهٰذا هو نوع الغباء المتنكّر بقناع البصيرة الّذي يطغى على الحياة الفكريّة الحديثة بشكلٍ مطلق، ولديه المصدر نفسه الّذي لدى العديد من الأمراض الفكريّة المعاصرة الأخرى: كرفض المذهب الواقعي التقليدي للفلاسفة العظام من اليونانيّين والسكولائيّين، وخاصّةً مذهب أرسطو في العلل الأربع. إلّا أنّ ما نحتاج إليه هنا، هو أن نسأل لماذا هناك ردّ فعلٍ عالمي أو شبه عالمي من الاشمئزاز تجاه سلوكيّاتٍ معيّنة، ولماذا تُعتبر بعض الصفات غير طبيعيّة حتّى لو كان هناك عاملٌ وراثي وراءه؟ إذ وبغضّ النظر عمّا يقوله كلٌّ من "علماء النفس

التطوّريين" و"منظّري الاختيار العقلاني"، وغيرهم من الكائنات الشابّة المرحة[1] والنماذج الشائعة، فإنّه من غير الممكن أن نحصل على إجابةٍ مُقنعة وكافية بعيدًا عن العلل الغائيّة الأرسطيّة، بل يمكن القول بأنّه من غير الممكن أن يكون هناك أيّ إجابةٍ وافية ومُقنعة عن أيّ شيءٍ تقريبًا إذا ما غضضنا النظر عن العلل الغائيّة.

دعونا نتهيّأ إذن، لنتعرّف على المعايير الأخلاقيّة عمومًا وفقًا للمبادئ الميتافيزيقيّة عند الأرسطيّين، ثمّ نعود فيما بعد إلى مسألة الأخلاق الجنسيّة على وجه الخصوص. يأخذ أرسطو، كما يفعل أفلاطون، صورة الشيء وجوهره، أو طبيعته لتحديد ما هو كمالٌ له، وعلى هٰذا، فإنّ المثلّث الكامل هو المثلّث الّذي يتوافق، إلى أقصى حدٍّ ممكن، مع صورة المثلّث، وأضلاعه المرسومة باستقامةٍ تامّة قدر المستطاع، وما إلى ذٰلك. والسنجاب الكامل هو الّذي تكون لديه العلامات الكاملة للنوع أو السلالة والذي يؤدّي الأنشطة الخاصّة بحياة السنجاب بنجاح؛ وذٰلك، مثلًا، بألّا يكون لديه أطرافٌ مكسورة، وألّا يكون منشغلًا بجمع الحجارة للطعام بدلًا من البلّوط، وما شابه ذٰلك. ورغم وضوح عدم ارتباط معنى الكمال هنا بالجنبة الأخلاقيّة ـ إذ إنّنا لا ندّعي بأنّ المثلّثات والسناجب تستحقّ الثناء الأخلاقي أو اللوم الأخلاقي ـ بل يقودنا إلى التفكير بشيءٍ من قبيل النموذج التامّ والكامل أو المثال التام، إلّا أنّه مع ذٰلك يشكّل أساسًا لانبثاق المعنى الأخلاقي الخاص للكمال.

(1) أعيان المجتمع والأرستقراطيّون المتحلّلون من قِيَم المجتمع. (المترجم)

فمن الواضح حتّى من مثال السنجاب أنّه بالنسبة إلى أيّ حيوان، سوف تكون هناك سلوكيّات مختلفة، بعضها يؤدّي إلى منفعتها وأخرى لا تؤدّي إلى منفعتها، وهٰذه الأخيرة ستكون سيّئةً لها مهما كان السبب وراء القيام بها. ولذٰلك، وبالعودة إلى مثالٍ واضح من الفصل الثاني، لو كان لدى السنجاب طفرةٌ وراثيّة تجعله يريد أن يضطجع ممدِّدًا يديه ورجليه على الطريق السريع، فمن الواضح أنّ استمتاعه بذٰلك لا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال أنّ ذٰلك جيّد له حتّى يفعله. أو ـ بأخذ مثالٍ آخر من الفصل الثاني ولٰكنّه أقلّ وضوحًا ـ لو أنّك كيّفت سنجابًا ما، بطريقةٍ أو بأخرى، للعيش في قفص وألّا يأكل شيئًا سوى معجون الأسنان مع البسكويت، إلى حدّ أنّه لم يعد يريد ترك القفص، والعدو على الأشجار، والبحث عن البلّوط، وما إلى ذٰلك، حتّى عندما تُعطى له الفرصة للقيام بذٰلك، فإنّ هٰذا لن يستلزم أن تكون حياة مدمن معجون الأسنان حياةً جيّدة لهٰذا السنجاب المعيّن. والسنجاب المريض ليس في الحقيقة كالسنجاب السليم و"السعيد" حتّى لو لم تكن لديه (بطبيعة الحال) أيّة وسيلةٍ لمعرفة هٰذا الأمر. ومرّة أخرى، سيبقى هٰذا صحيحًا حتّى لو كان لدى السنجاب استعدادٌ وراثي ليحبّ طعم معجون الأسنان ويكره طعم البلّوط، الأمر الّذي لم يكن موجودًا في السناجب الأخرى. وهٰذا الاستعداد في الواقع لن "يتلاءم" مع الهيكل العام للخصائص الفيزيائيّة والسلوكيّة الطبيعيّة الّتي يمتلكها أصلًا من خلال تجسيده لطبيعة السنجاب، وإن كانت غير كاملة على أيّة حال. فإنّ هٰذا الاستعداد سيكون نقصًا، مثله مثل قطعة اللغز (puzzle) الّتي لن تتناسب مع بقيّة اللغز.

والآن، عندما ننتقل إلى البشر نجد أنّهم أيضًا لديهم طبيعة أو جوهر،

والشيء الحسن لهم، مثل الشيء الحسن لأيّ شيءٍ آخر، يتمّ تعريفه من حيث هٰذه الطبيعة أو الجوهر. وبخلاف الحيوانات الأخرى، فإنّ للبشر فكرًا وإرادة، وهٰذا هو المكان الّذي يدخل به الحُسن الأخلاقي في الصورة. فالبشر يمكنهم معرفة ما هو حسنٌ لهم، واختيار السعي نحو ذٰلك الأمر الحسن إن أرادوا، وهٰذه هي بالضبط الغاية الطبيعيّة أو الهدف من ملَكات الفكر والإرادة؛ إذ إنّها، مثل ملكاتنا الأخرى، لديها أيضًا علّةٌ غائيّةٌ، وهي السماح لنا بفهم حقيقة الأشياء، بما فيها ما هو حسن لنا وفقًا لطبيعتنا أو جوهرنا، والعمل في ضوء ذٰلك. وكما أنّ "السنجاب الجيّد" هو الّذي يقوم بالأنشطة الخاصّة بحياة السنجاب بالشكل الصحيح من خلال جمع البلّوط، وتسلّق الأشجار، وما إلى ذٰلك، فإنّ الإنسان الجيّد أيضًا هو الّذي يقوم بالأنشطة الخاصّة بالحياة البشريّة بالشكل الصحيح، على النحو الّذي تحدّده العلل الغائيّة أو الغايات الطبيعيّة للملَكات المختلفة الموجودة فينا بحكم طبيعتنا أو جوهرنا. وبالتالي، على سبيل المثال، ونظرًا لأنّ لدينا العقل كجزءٍ من طبيعتنا، وأنّ الهدف أو العلّة الغائيّة للعقل هي تمكيننا من فهم حقيقة الأشياء، فهٰذا يعني أنّ سعينا نحو المعرفة الصحيحة وتجنّب الخطإ سيكون أمرًا حسنًا لنا، أي يوجب اكتمال ذواتنا. ولأجل ذٰلك، فإنّ الإنسان الجيّد سيكون، من بين أمورٍ أخرى كثيرة، هو الشخص الّذي يسعى إلى الحقيقة ويتجنّب الخطأ والضلال. واتّصاف هٰذا الأمر بالحُسن الأخلاقي يعتمد على مدى قيامنا باختياره واستجابتنا لفطرتنا بالنحو الموافق له. إذ إنّ الكمال والحُسن الأخلاقي عبارةٌ عن اختيار ما يتماشى مع العلل الغائيّة أو الأهداف الموجودة فينا بحكم فطرتنا، وأمّا اختيار ما هو عكس ذٰلك، فهٰذا هو العمل القبيح والسيّئ أخلاقيًّا.

وقد يسأل أحدٌ ما: "ولٰكن لماذا ينبغي علينا اختيار فعل ما هو حسنٌ لنا بهٰذا المعنى الأرسطي؟" والجواب واضحٌ ممّا تقدّم. فإنّ الإرادة في نفسها موجّهةٌ نحو تحقيق ما يراه العقل أمرًا حسنًا. وأنت لا تحتاج إلى الاعتقاد بالعلل الغائيّة الأرسطيّة حرفيًّا حتّى ترى هٰذا؛ بل تعرف ذٰلك من خلال تجربتك الخاصّة بحيث أنّك لا تفعل شيئًا أبدًا إلّا لأنّك تعتقد أنّه جيّدٌ بطريقةٍ أو بأخرى. وقد تعتقد أيضًا أنّ ما تقوم به إثمٌ من الناحية الأخلاقيّة ـ كما قد يعتقد القاتل أو اللص ـ ولٰكنّ هٰذا لا يتعارض مع ما أقوله. فحتّى القاتل أو اللصّ الّذي يعرف أنّ القتل والسرقة إثم، إلّا أنّه مع ذٰلك يعتقد بأنّ ما يفعله سوف يؤدّي إلى ما يعتبره هو شيئًا جيّدًا؛ مثل موت شخصٍ يكرهه، أو الحصول على بعض المال لدفع ثمن علاجه. وما أعنيه بقولي "جيّد" هنا محدودٌ بحدود هٰذا المعنى الضيّق، أي في كونه، بشكلٍ ما، مرغوبًا فيه أو يوفّر منفعةً ما. وهٰذا هو كلّ ما يعنيه الأكويني بذٰلك عندما يخبرنا بأنّ المبدأ الأوّل من القانون الطبيعي هو أنّ "الأمر الحسن يجب القيام به والسعي له، والأمر القبيح يجب تجنّبه". فهو لم يعنِ من ذٰلك الإشارة إلى أمرٍ يحتاج فهمه إلى تخصّصٍ وتعمّق، بل مجرّد أنّه يلفت الانتباه إلى الحقيقة الواضحة بأنّ الفعل الإنساني بطبيعته موجّهٌ نحو ما يُدرَك على أنّه حسنٌ بطريقةٍ ما، سواءٌ كان حسنًا حقًّا أم لم يكن.

ولٰكن عندما نضيف إلى ذٰلك، الاعتقاد بأنّ الأمر الحسن لنا هو في الواقع كلّ ما يميل إلى الاستجابة لطبيعتنا أو جوهرنا، بمعنى تحقيق الغايات أو الأهداف الطبيعيّة لقدراتنا الطبيعيّة المختلفة، فلن يكون هناك إمكانٌ للشكّ في أنّه لماذا يجب على المرء أن يفعل ما هو حسنٌ في هٰذا المعنى. فأنت تفعل بالفطرة ما تريد أن تتّخذه ليكون حسنًا لك؛ ويكشف العقل أنّ ما هو في

الواقع حسنٌ لك يعمل بطريقةٍ تؤدّي إلى تحقيق الغايات أو الأهداف المتأصّلة في الطبيعة البشريّة؛ ولذا لو كنت عقلانيًّا، وبالتالي منفتحًا لرؤية ما هو حسنٌ لك في الواقع، فإنّك سوف تأخذ تحقيق تلك الغايات أو الأهداف على أنّها أشياء حسنة لك وتتصرّف وفقًا لذٰلك. وهٰذا قد يتطلّب محاربة المرء لرغباته، وقد تكون مثل هٰذه المعركة في بعض الحالات صعبةً للغاية وبغيضةً بحيث لا يمكن للمرء أن يرغب فيها. ولٰكن هٰذه مشكلة الإرادة وليس العقل، ولا تبيّن أنّ الشيء العقلاني هو عدم جهاد المرء ضدّ رغباته، بل إنّ فعل الشيء العقلانيّ يمكن أن يكون في بعض الأحيان صعبًا للغاية ومصاحبًا للأذى. وكبيانٍ واضح لهٰذا الأمر، فإنّ ذٰلك بعينه ما يحدث عندما يقرّر شخصٌ ما التوقّف عن الإفراط في شرب الخمر: فبعد أن كان يعتقد في السابق أنّ الإفراط في الشرب شيءٌ جيّدٌ له، أو على الأقل ليس عادةً تستحقّ جهادها؛ فإنّه يدرك أنّ فعل ذٰلك ليس حسنًا، بل في الواقع سيكون من الحسن التوقّف عن فعله؛ ولذٰلك يقرّر التوقّف عن فعل ذٰلك. وقد يجد أنّ تنفيذ هٰذا القرار صعبٌ للغاية؛ بل قد يجده صعبًا جدًّا بحيث يبدأ في التفكير بأنّه مستحيل. إلّا أنّ هٰذا لا يعني أنّ التوقّف عن الشرب المفرط ليس شيئًا جيدًا له، أو ليس ممّا يوصي العقل به. بل يُظهر فقط أنّ تطبيقه سوف يصبح صعبًا للغاية، بحيث يكون غير قادر، أو غير قادر تقريبًا، على القيام بما هو جيّد وعقلاني له وينبغي أن يفعله. ولنلاحظ أنّ هٰذا سيبقى صحيحًا سواءً أكان إفراطه في الشرب يجد له بعض العوامل الوراثيّة المساعدة عليه، أم لا. إذ إنّ وجود مثل هٰذا العامل لن يبيّن أصلًا أنّ الإفراط في شرب الكحول شيءٌ حسنٌ له، بل يعني أنّه يحدث له بسبب خللٍ مفجعٍ ما خارجٍ عن سيطرته، جعله يجد

الإقلاع عنه والقيام بما هو حسن وعقلاني أكثر صعوبةً مما يجده الآخرون. وهٰذا بالتأكيد يقلّل من مسؤوليّته عن ذٰلك، ويسوّغ لنا معاملته بقدرٍ من التعاطف والتفهّم أكثر ممّا يمكن أن نعامل به شخصًا ما ليس له هٰذا العائق، ولٰكنّ ذٰلك لن يسوّغ إعادة النظر في حكمنا بأنّ ما يفعله هو بذاته أمرٌ قبيح وغير عقلاني.

الآن، يعتقد الفلاسفة المعاصرون، المتأثّرون بديفد هيوم حدّ الإفراط كما هو حالهم دائمًا، أنّ هناك مشكلةً صعبةً مخيفة، وهي "استخلاص 'يجب' من 'يكون'"، أو إقرار الأخلاق في ضوء "تمييز الحقائق والقيَم". فهناك حقائق، ثمّ هناك قِيَم، كما ترى، ومعرفة أيّ عددٍ من الأشياء حول القسم الأوّل (الحقائق) ـ حول ما تكون القضيّة ـ لا يمكن أبدًا (حسب ما يقال) أن تخبركم بأيّ شيءٍ عن القسم الثاني، أي ما يجب أن تكون القضيّة. وبالتالي يُقال بأنّ الخلط بين الاثنين هو ارتكاب "مغالطة طبيعيّة"، وهٰكذا دواليك. إلّا أنّ الرضوخ الدائم لعبقريّة هيوم المزعومة، ينتج محاولاتٍ عقيمة لحلّ "مشكلة" تسويغ الأحكام الأخلاقيّة في ضوء هٰذه الهوّة المزعومة بين الأشياء أنفسها والقِيم الأخلاقيّة.

نعم، توجد هناك مثل هٰذه المشكلة إذا أنكر المرء واقعيّة العلل الصوريّة والغائيّة، كما فعل الفلاسفة المعاصرون، ولٰكن بالنسبة لأولٰئك الذين يتجنّبون هٰذا الإنكار الأحمق الّذي لا يقوم على أيّ أساس ـ مثل أرسطو والأكويني ـ فلا توجد هناك أيّة مشكلة على الإطلاق، وما قد قيل بالفعل يبيّن السبب. فللبشر علّةٌ صوريّة، مثل كلّ شيءٍ آخر- صورتهم وجوهرهم أو

طبيعتهم ـ وهٰذه العلّة الصوريّة تستلزم بعض العلل الغائيّة لقدراتهم المختلفة. ولذا، على سبيل المثال، فإنّ طبيعتنا أو جوهرنا لا بد أن تكون حيواناتٍ عاقلة، وللعقل أو الفكر إحراز الحقيقة باعتباره علّته الغائيّة، وبالتالي فإنّ إحراز الحقيقة أمرٌ جيّدٌ لنا، تمامًا كما أنّ جمع البلّوط هو أمرٌ جيّد للسنجاب. وهٰذه مجرّد حقائق ثابتة في نفسها؛ إذ إنّ معنى "جيّد أو حسن" في المسألة هنا هو معنًى موضوعي وثابت في نفسه تمامًا، ويشير ضمنًا إلى تطابق شيءٍ ما مع الطبيعة أو الجوهر بحسب المعنى الأوّلي (وهي الطريقة الّتي يكون فيها المثلّث "الجيّد" والكامل هو ذٰلك المثلّث الّذي تكون فيه الأضلاع مستقيمة تمامًا، أو السنجاب "الجيّد" والكامل هو السنجاب الّذي لا يضيّع ذيله). ونحن أيضًا مسيّرون بالفطرة إلى السعي نحو ما نعتبره أمرًا جيّدًا حسنًا. وهٰذه حقيقة ثابتة في نفسها أيضًا، وللأسباب نفسها، ولٰكن بعد ذٰلك، عندما يدرك الفكر أنّ ما هو جيّدٌ في الواقع هو السعي وراء الحقيقة، إذ يترتّب على ذٰلك أنّه إذا كنّا عقلانيّين، فإنّ ما سوف نعتبره ذا قيمة هو السعي وراء الحقيقة. و"القيمة" ـ أو بالأحرى الأمر الحسن، كما قال القدماء وأهل العصور الوسطى ـ تأتي من الحقيقة، لأنّها متضمّنة في بنية الحقائق منذ البداية[1].

ولٰكن كلّ هٰذا ينهار إذا كنّا ننكر أنّ أيّ شيءٍ له علّةٌ غائيّة أو أنّ هناك صورة، وجوهر، أو طبيعة بالمعنى الأرسطي؛ وبطبيعة الحال، فإنّ هيوم ومعه

---

(1) للاطّلاع على نقدٍ مفصّل للنظريّة المُسمّاة: "الفصل بين الحقيقة والقيمة"، راجع كتاب: Oderberg, *Moral Theory*, pp. 9–15) ومقالة (Christopher Martin, "The Fact/Value Distinction," in David S. Oderberg and Timothy Chappell, eds., *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law* (Palgrave, 2004).

الحداثويّون بشكلٍ عام ينكرون هٰذا تمامًا. فإذا لم تكن هناك الصورة الأرسطيّة، والجوهر، أو الطبيعة، إذن لا يكون هناك شيءٌ حسن للبشر بالفطرة. وإذا لم يكن هناك عللٌ غائيّة، إذن لن يكون للعقل هدفٌ لإحراز الحقيقة أو معرفة الخير. وما يبقى لنا هو ـ في أحسن الأحوال ـ رغباتٌ يصدف أن نحصل عليها، لأيّ سببٍ من الأسباب ـ كالوراثة، والبيئة، والحظ ـ ولٰكن هٰذه ستكون ميولًا ذاتيّةً بدلًا من أن تعكس الصلاح أو الفساد الحقيقيّين. وأقصى ما يمكن للعقل أن يفعله هو إخبارنا كيف يمكننا تحقيق هٰذه الرغبات؛ وبما أنّه لا توجد هناك طبيعة أو جوهر للأشياء، ولا أيّة عللٍ غائيّة ولا أهداف طبيعيّة أيضًا، إذن لا يمكن للعقل أن يخبرنا ما هي الرغبات الّتي يجب أن تكون لدينا. وبهٰذا، يمكن لهيوم أن يقول أشياء كهٰذه؛ مثل: أنّ العقل هو "عبدٌ للعواطف"، وأنّه لا يوجد هناك شيءٌ يتعارض مع العقل في تفضيل أن يتمّ تدمير العالم كلّه بدلًا من أن يحصل خدشٌ لإصبعي الصغير. وعلى هٰذا، يمكن أن تُشطب ردود الأفعال العالميّة من الاشمئزاز تجاه بعض الممارسات الجنسيّة على أنّها مجرّد إجحاف، والتي هي، من وجهة نظر أرسطو، طريقة الطبيعة لجعلنا نتجنّب ما يتعارض مع أهدافها. وارتشاف هٰذا النوع من التفكير على مدى قرنين من الزمن هو الّذي جعل من الممكن وجود أمثال بيتر سنجر (Peter Singer) في العالم، الذين لا يرون غضاضةً في وطء الميتة أو مواقعة البهائم إذا كان ذٰلك هو ما يريده الشخص بالفعل، بغضّ النظر عن مواصلتنا محاولة إقناعه بخطإ ذٰلك والكفّ عنه. ويُعدّ الدكتور سترانجيلوف (Dr. Strangelove) من جامعة برينستون السليل الفكري المباشر من "لو بون ديفيد (le bon David)" من أدنبرا؛ وهو يقودنا إلى الرقم "3456" (أو

رقم آخر، فقد اشتبه عليّ العد) في قائمة الحماقات الّتي نشأت نتيجةً للتخلّي عن العلل الغائيّة الأرسطيّة.

ومن المؤكّد أنّ المتشدّدين من أتباع هيوم، عندما يسمعون هٰذا الكلام، سوف لن يزعجهم شيءٌ من هٰذا الّذي قلته، بل سيقولون "إنّما نحن نتبع الدليل أينما يقودنا"، وهٰذا كلّ ما في الأمر. حسنًا، فأنا لم أنتهِ من تصفية الحساب مع هيوم بعد، فلا زال أمامي القليل. لاحظوا معي كيف أنّ صبيّكم هٰذا ـ وخلافًا لسينجر ـ لم يكن مصرًّا على متابعة عرض أدلّته، بداعي تبرير كلّ ما يخطر بباله من انحرافات. وإذا لم يكن هناك بالفعل عللٌ غائيّة، إذن ما كلّ هٰذه الجعجعة عن كون العقل عبدًا للعواطف؟ فإن لم تكن هناك عللٌ غائيّة، فإنّ العقل لا يمكن أن يكون "عبدًا" لأيّ شيءٍ على الإطلاق. وإذا لم يكن هناك حقًّا أيّ خصائص جوهريّة أو طبيعة أو كلّيّات، إذن ما الّذي يفعله هيوم ـ المعتقِد بالمذهب الاسمي ـ عندما يقوم بكتابة مقالٍ في الطبيعة البشريّة؟ إذ لن يكون ذٰلك إلّا مجرّد وصفٍ لما حدث في رأسه حوالي عام 1739؟ وإذا كان كذٰلك، "فشكرًا لك على المشاركة" ديفِد. ولٰكنّي إذا كنتُ سأقوم بقراءة الأفكار الّتي استنبطها الأسكتلندي البدين، فأعتقد أنّني سوف انتظر مذكّرات جورج غالاوي (George Galloway)، فلعلّه سيصف لنا الإثارة الّتي كان يشعر بها وهو يساعد صديقه الحميم صدّام حسين على مواصلة قبضته الدمويّة على العراق لمدّة تزيد عن بضعة أسابيع على الأقل، والذي يبدو أكثر تشبّثًا من هيوم في سيره إلى ما لا نهاية حول "الانطباعات والأفكار"، مع أنّه مثيرٌ للاشمئزاز والأذى بكل تأكيد.

وعلى أيّة حال، دعونا نعود الآن إلى كيفيّة معالجة القانون الطبيعي للمسائل المتعلّقة بالأخلاق الجنسيّة، وهو الأمر الّذي يتعامل معه الأكويني في الجزء الثاني (وأماكن أخرى) من الكتاب الثالث من الخلاصة ضدّ الوثنيين. وهو موضوعٌ كبير؛ وبصراحة، كنت أفضّل عدم التطرّق إليه على الإطلاق، وذٰلك لسببٍ واحد، وهو أنّ الوفاء به يحتاج نفسه إلى كتابٍ مستقلّ. ولأجل ذٰلك، فإنّ ما يمكنني فعله هنا هو القيام بمناقشةٍ سطحيّة لا غير. هٰذا مضافًا إلى أنّني أخشى أن يؤدّي التطرّق إليه إلى تعزيز الشعار المملّ القائل بأنّ فلاسفة الأخلاق من أصحاب القانون الطبيعي "مهووسون بالجنس". مع أنّك لو نظرت إلى أيّ كتابٍ معتمدٍ في مجال الأخلاق مكتوبٍ وفقًا لنظريّة القانون الطبيعي التقليدي، فسوف تجد أنّه يتعامل مع الأخلاق الجنسيّة كما يتعامل مع مواضيع أخلاقيّة أخرى ـ مثل عقوبة الإعدام، والحرب والسلام، وحقوق المِلكيّة، والعدالة الاجتماعيّة، وما إلى ذٰلك؛ وهٰذا يعكس وجهة نظر القانون الطبيعي بأنّ النشاط الجنسي، مهما كان مهمًّا، فهو يبقى مجرّد جزءٍ صغيرٍ نسبيًّا من بين شؤون الحياة الإنسانيّة، وليس أهمّ شيءٍ في وجودنا. إنّ أولٰئك الذين يمكن أن يُطلق عليهم "المهووسون بالجنس" هم الذين يعترضون على هٰذا الأمر. ومن هنا، فإنّ أولٰئك الذين يتّهمون منظّري القانون الطبيعي بهٰذا الاتّهام، يشكّلون مثالًا واضحًا جدًّا على ما يُسمّى عند أصحاب علم النفس الشعبي بـ "الإسقاط". ويبدو من اللازم عدّ "الملحدين الجدد" من ضمن الذين يمارسون مثل هٰذا الإسقاط، وينبغي لأجل ذٰلك تصحيح تحريفاتهم وقلبهم للحقائق.

والآن، وبالنظر إلى أنّ للأشياء عللٌ غائيّة بالفعل، بما فيها قدراتنا البايولوجيّة المختلفة، فهل هناك أيّ غموضٍ أصلًا في كون الإنجاب هو العلّة

الغائيّة أو الهدف الطبيعي من الجنس، والذي يتمّ بطبيعته بين جنسين مختلفين؟ ورغم أنّه قد يتمكن شخصٌ ما، في يومٍ من الأيّام، من استنساخ إنسان، إلّا أنّ ذٰلك لن يكون دليلًا مضادًّا لما أقوله؛ وذٰلك لأنّني أتحدّث عن الطريقة الّتي توجد بها الأشياء في الطبيعة، وليس عمّا يمكن أن يطرأ من تغييرٍ في بعض غاياتنا. كما أنّه لا ربط للمسألة بكون الناس يمارسون الجنس لأسباب كثيرة مختلفة غير الإنجاب، وذٰلك لأنّني لا أتحدّث عن غاياتنا نحن، بل عن غايات الطبيعة، أي بالمعنى الأرسطي للعلل الغائيّة. ورغم أنّ العلاقات الجنسيّة ممتعة بشكلٍ طبيعي بلا شك، إلّا أنّ متعتها ليست هي العلّة الغائيّة أو الهدف الطبيعي من الجنس؛ بل إنّ المتعة الجنسيّة لها علّتها الغائيّة في جذب الناس للانخراط في العلاقات الجنسيّة من أجل أن يُنجبوا. وهٰذا يشبه تناول الطعام: فمع أنّ تناول الطعام أمرٌ ممتع، إلّا أنّ القضيّة البايولوجيّة لتناول الطعام ليست المتعة، بل تزويد الكائن الحي بالعناصر الغذائيّة الّتي يحتاجها من أجل البقاء على قيد الحياة. فليست المتعة في تناول الطعام سوى وسيلة الطبيعة من أجل جذبنا لما هو مطلوبٌ لتحقيق هٰذه الغاية. فعند تحليل الأهميّة البايولوجيّة لتناول الطعام أو ممارسة الجنس، يظهر جليًّا أنّ التأكيد على المتعة هو من أجل وضع العربة أمام الحصان. ويمكن القول، إذا جاز التعبير، بأنّ الإنجاب (والتغذية في حالة الأكل) " يأتي في المقام الأوّل"، وأمّا المتعة فتأتي في المقام الثاني.

ولنلاحظ أيضًا أنّ الطبيعة تجعل من الصعب جدًّا ممارسة الجنس دون الإنجاب، إذ يتطلّب منعه بعض الجهد للتوصّل إلى أدوات منع الحمل، وحتّى عندئذ، وبالنظر إلى الشكل الّذي كانت موجودةً فيه في معظم تاريخ البشريّة،

فإنّها لم تكن فعالّةً دائمًا. وعلاوة على ذٰلك، تشير التجربة البشريّة إلى أنّ الناس يجدون العلاقات الجنسيّة أكثر متعةً ولذّة بالفعل عندما لا يتم استعمال مثل هٰذه الأدوات، حتّى لو كانوا غالبًا ما يستعملونها، دون رغبتهم، من أجل تجنّب الحمل. والواقع أنّ هٰذا هو أحد الأسباب الّتي تجعل الحمل ـ حتّى عند إنهائه عن طريق الإجهاض ـ شائعًا جدًّا حتّى في المجتمعات الّتي تكون فيها وسائل منع الحمل متوفّرةً بسهولة: والناس يعرفون أنّه لا يأخذ الأمر منهم سوى بضع دقائق في الذهاب لشراء أحدها. أمّا الملاذ الأخير لأولٰئك الذين يسعون إلى تجنّب الحمل من خلال "العزل"، فهو أمرٌ لا يمكن الاعتماد عليه. وحتّى مع ظهور "حبوب منع الحمل"، يبقى الحمل منتشرًا كالمطر (على الرغم من انتشار الإجهاض أيضًا). وحتّى الاستعمال الفعّال للحبوب ـ الّتي وُجدت لفترةٍ قصيرةٍ جدًّا من تاريخ البشريّة ـ يتطلّب أن تتذكّر المرأة تناوله في الأوقات المحدّدة، وأن تكون على استعدادٍ لتحمّل آثاره الجانبيّة المُتعِبة.

لذا، فإنّ العلّة الغائيّة للجماع هي الإنجاب أو التكاثر، والعلّة الغائيّة للذّة الجنسيّة هي جذبنا إلى الجماع، حتّى يتسنّى لنا بالتالي الإنجاب والتكاثر. لقد تمّ بناؤنا بمثل هٰذه الطريقة، بحيث يكون من الصعب مقاومة الإثارة الجنسيّة الّتي تحدث لنا مرارًا وتكرارًا، وعلى هٰذا يكون من الصعب جدًّا تجنّب الحمل الّذي ينتج عن إسكات تلك الإثارة وإشباع تلك اللذّة. والاستنتاج الواضح هو أنّ العلّة الغائيّة للجنس ليست الإنجاب فحسب، بل الإنجاب بأعدادٍ كبيرة. ومن الواضح جدًّا أنّ الطبيعة الأم تريد منّا أن يكون لنا أطفال، بل الكثير من الأطفال. وقبل أن تشطب هٰذا كلّه على أنّه مجرّد تسويغ أو عقلنة للتعصّب، فلتضع في الحسبان أنّ كلّ ما قيل حتّى الآن، وبصرف النظر عن الإشارة إلى

العلل الغائيّة، سيتم اعتماده من قِبل أتباع المذهب الدارويني على أنّه وصفٌ دقيقٌ للغاية لوظيفة الجنس البايولوجيّة، سواءٌ اتّفقت مع الاستنتاجات الأخلاقيّة الّتي يستخلصها مُنظّرو القانون الطبيعي منها أم لم تتّفق. ولست بحاجة إلى المذهب الدارويني أو الأرسطي في هٰذه المسألة حتّى تدرك هٰذا. بل أستطيع القول بجرأة أنّ الأمر واضحٌ وضوح الشمس في رابعة النهار، وإذا كان هناك أيّ شخصٍ على الإطلاق يمكن أن يتحدّى ذٰلك، فيمكنك أن تكون على يقين بأنّ ذٰلك يرجع إلى المحاولة اليائسة لتسويغ وعقلنة بعض التعصّبات الليبراليّة، وذٰلك بداعي منع مُنظّري القانون الطبيعي من مواصلة المسير.

وفي ضوء هٰذا كلّه، يبدو أنّ الطبيعة الأم قد وضعت عبئًا ثقيلًا، إلى حدٍّ ما، على المرأة الّتي لا بدّ أن تُصبح حاملًا لمرّاتٍ عديدة، عندما "تأخذ الطبيعة مسارها"، كما أنّها وضعت عبئًا ثقيلًا على الأطفال أيضًا، بالنظر إلى كونهم عالةً على الآخرين في تأمين احتياجاتهم ولفترةٍ طويلة جدًّا، خلافًا لصغار الكائنات غير البشريّة. وهٰذا لا ينطبق على احتياجاتهم البايولوجيّة فقط، بل على احتياجاتهم الأخلاقيّة والثقافيّة أيضًا، وذٰلك بحكم كونهم حيواناتٍ صغيرة عاقلة؛ فهم بحاجةٍ إلى أن يتمّ تعليمُهم كلّ ما هو مفيدٌ وسليم، وكيفيّة تصحيح أخطائهم. فالإنجاب عند البشر ـ والذي هو توليدٌ لأعضاء جدد في النوع نفسه ـ ليس مجرّد مسألة إنتاج كائناتٍ حيّةٍ جديدة، بل يشمل أيضًا جعلهم أشخاصًا قادرين على تحقيق طبيعتهم كحيواناتٍ عاقلة متميّزة. ومن هنا، كانت الطبيعة، عندما تأخذ مجراها، تترك الأمّهات والصغار لا حول لهم ولا قوّة، على الأقل فيما إذا لم يكن هناك أحدٌ آخر قد وضعته الطبيعة من أجل توفير ما يلزم لهم. وبالفعل هناك مثل هٰذا الشخص، وهو والد الأطفال.

ومن الواضح أنّ الآباء لديهم حافزٌ قويّ لرعاية أطفالهم بدلًا من أطفال غيرهم، كما أنّهم بشكلٍ عام، يغارون على النساء اللواتي لديهم أطفالٌ منهن، والتي قد تصل أحيانًا إلى حدّ الرغبة في قتل المنافس. وهٰكذا، فإنّ الطبيعة الأم تضع بشكلٍ منصف عبئًا ثقيلًا على الآباء أيضًا، بحيث تجعلهم في وضعٍ يتوجّب عليهم فيه تكريس عملهم اليومي لتوفير ما يلزم لأطفالهم، وللمرأة أو النساء اللاتي لهم منهنّ أطفال؛ وعندما "تأخذ الطبيعة مجراها" سيزداد عدد هٰؤلاء الأطفال إلى حدٍّ ما، وهٰذا يوجب على الأب فترةً طويلة من الالتزام تجاههم.

وبالتالي فإنّ الغائيّة أو العلّيّة النهائيّة للجنس تدفع لا محالة في اتّجاه بعض التغيير في تأسيس الزواج، إذ يوجد الزواج لغرض إنجاب الأبناء وتغذيتهم ليس من الناحية البايولوجيّة فحسب، بل من الناحية الثقافيّة أيضًا. وكلّ شيءٍ آخر خاضعٌ لهٰذا، بمعنى أنّه لن يكون موجودًا دون الغاية التناسليّة الشاملة، وسيفقد غرضه بدونها. نعم، إنّ ممارسة الجنس شيءٌ ممتع، ولٰكن لأنّ هٰذه هي وسيلة الطبيعة لدفعنا إلى القيام بما هو ضروري من أجل التكاثر؛ ورغم أنّ الأزواج والزوجات كثيرًا ما يشعرون بعاطفة كبيرة وانجذاب نحو بعضهم البعض، إلّا أنّ هٰذا الميل قد وضعته الطبيعة فيهم لتيسير الاستقرار والتآلف الّذي يتطلّبه الجيل الناجح وتنشئة الأبناء. ولتضع في الحسبان أنّني لا أتحدّث عن الأغراض المقصودة للبشر؛ إذ من الواضح أنّ الأفراد كثيرًا ما يفضّلون اللذّة الجنسيّة والمعاشرة أكثر من الإنجاب، بل أتحدّث عن أغراض الطبيعة، أو العلل الغائيّة. فلو كان البشر لا يتكاثرون عن طريق الممارسة الجنسيّة، فإنّ الأعضاء الجنسيّة لن تكون موجودةً على الإطلاق، ولا اللذّة

الجنسيّة كذٰلك، وبالتالي لن يكون الحُبُّ الرومانسي ولا الزواج موجودًا. فقد تكون العاطفة موجودةً في أبناء البشر نحو بعضهم البعض، ولٰكن هٰذه العاطفة لن يكون لها أيّة واحدةٍ من الصفات المميّزة الّتي تربطها مع المشاعر الّتي توجد بين العشّاق، أو بين الأزواج والزوجات، أو الآباء والأمّهات والأبناء. فإنّ جميع هٰذه الملذّات والعواطف لا توجد في الطبيعة إلّا من أجل التناسل عن طريق الجماع، وبالتالي يكون غرضها تسهيل الإنجاب، ومرّة أخرى بكلّ ما للكلمة من معنى، ليس إنجاب الأطفال فقط، بل تربيتهم أيضًا.

[إنّ العلاقة الجنسيّة الّتي تحصل بجميع أفعالها لها غايةٌ بيلوجيّةٌ واحدةٌ هي حصول التكاثر، مهما كانت الدوافع والنوايا الّتي تسوق الطرفين لممارسة ذٰلك][1].

والآن، إذا كان هناك بالفعل طبيعة، وجوهر، وعلل غائيّة، وما إلى ذٰلك، حسبما يقول أرسطو، إذن فإنّ العبرة من كلّ هٰذا، فيما يخصّ الأخلاق الجنسيّة، لا بدّ أن تكون واضحة. وبما أنّ العلّة الغائيّة للقدرات الجنسيّة عند الإنسان هي الإنجاب، فإنّ ما هو خيرٌ للبشر في استخدام تلك القدرات هو استخدامها بطريقةٍ تتّفق مع هٰذه العلّة الغائيّة أو الهدف، وليس غير ذٰلك. وهٰذه حقيقةٌ ضروريّة؛ إذ إنّ الخير بالنسبة لنا محدّدٌ بواسطة طبيعتنا والعلل الغائيّة لمختلف عناصرها. ولا يمكن أن يكون استخدامها في أيّة طريقةٍ أخرى خيرًا لنا، سواءٌ أكان الفرد يعتقد أنّ الأمر كذٰلك أم لا، تمامًا كما أنّ الإفراط في شرب الكحول لا يمكن أن يكون خيرًا لمدمن الكحول،

(1) حذفت بعض المقاطع لعدم تناسبها مع الذوق الأخلاقيّ العامّ لمجتمعنا الإسلاميّ، وكان مفادها هو ما أجملنا ذكره بين المعقوفين.

وكذا في مثالنا السابق حول السنجاب المتحوّل المتمادي في تناول معجون الأسنان. فهٰذا الأمر يبقى صحيحًا [بالنسبة مجتمعه للظرف الحاكم] مهما كان السبب وراء رغبة الشخص في التصرّف بطريقةٍ تتنافى مع أغراض الطبيعة، سواءٌ كان خطأً فكريًّا بسيطًا، أو رذيلةً مألوفةً، أو خللًا وراثيًّا، أو أيًّا كان، وبغضّ النظر عن مدى قوّة تلك الرغبة، فاستحكام الرغبة في شخصٍ ما، لا يدلّ على أنّها قد أصبحت رغبةً صحيحةً [في نفسها]. فاعوجاج القدم يبقى اعوجاجًا في القدم، وبالتالي هو نقص، على الرغم من أنّ الشخص المبتلى به ليس مسؤولًا عنه، وعلى الرغم من أنّه قد لا يكون قادرًا على تغييره. فالرغبة في فعل ما هو مُعيب تبقى رغبةً في فعل ما هو مُعيب، مهما كان من الصعب على الشخص الرغبة في خلافها، سواءٌ أكان الشخص نفسه هو المسؤول عن وجود ذٰلك الميل ونشوء تلك الرغبات فيه أم لا (بل قد لا يكون هو المسؤول).

إلّا أنّ هٰذا كلّه لا يعني أنّ الأفراد سيكونون دائمًا قاصدين لإنجاب ولدٍ مع كلّ مجامعة، بل قد لا يكون هٰذا في أذهانهم على الإطلاق؛ إذ قد تكون المسألة مجرّد انجذابٍ عاطفي ليس إلّا. [وليس المقصود أنّ ما يتوافق مع الغرض الطبيعيّ هو حصول ما يحقّق الحمل مباشرةً، بل قد تسبقه أفعالٌ كثيرةٌ تكون مقدّماتٍ لحصول هٰذا الأمر][1]، وأنّ الرجل والمرأة المشتركَين في مثل هٰذا الفعل [ومقدّماته] ولا يمكنهما التصرّف بالنحو الّذي يمنع هٰذه النتيجة، ولا أن يتصرّفا لمنع وصول العمليّة بأكملها إلى الحمْل كنتيجةٍ له، سواءٌ أكانت

---

(1) حذفت بعض المقاطع لعدم تناسبها مع الذوق الأخلاقيّ العامّ لمجتمعنا الإسلاميّ، وكان مفادها هو ما أجملنا ذكره بين المعقوفين.

تلك النتيجة هي ما يوجد في الذهن عند أداء ذٰلك الفعل أم لا، وسواءٌ أكان من المحتمل أن تحصل تلك النتيجة أم لا، حتّى في غياب تدخلّهما. كما أنّه يعني أيضًا، ولأسباب واضحة، نوعًا ما، ممّا سبق، أنّهما لا يستطيعان القيام بهٰذا الفعل بطريقةٍ تتّسق مع علّته الغائيّة أو غرضه الطبيعي بالإنجاب (بمعناه الواسع الشامل للتربيّة مضافًا إلى الاستقرار الّذي يستلزمه ذٰلك)، إلّا إذا كانا متزوجين من أحدهما الآخر.

وهٰذا يعني أنّ الإجهاض سيكون مُستبعَدًا بشكلٍ تلقائي، لأنّه يشكّل بنحوٍ خاص تدخّلًا عنيفًا في أغراض الطبيعة. ومع ذٰلك، فهناك أسبابٌ أخرى أيضًا تبيّن لماذا كان الإجهاض أمرًا غير أخلاقي، بل عملًا آثمًا وشرّيرًا بالفعل. إذ إنّ نموّ إنسانٍ جديد في رحم أمّه ليس مجرّد عمليّةٍ طبيعيّةٍ واحدة من بين عملياتٍ أخرى؛ بل هي البداية لتلك العلاقة بين البشر الّتي ربما تكون الأكثر حميميّةً من بين جميع العلاقات، وهي العلاقة بين الأم وطفلها. ولا شكّ أنّ الغريزة الطبيعيّة للأم هي حماية طفلها مهما كان الثمن، وخاصّةً عندما يكون في أشدّ حالاته ضعفًا؛ ولذٰلك لا بدّ أن يكون الرحم هو المكان الأكثر أمانًا في العالم. فالرغبة في إلغاء تلك الغريزة ـ ليس عند الأمّ فقط، بل عند الأب الّذي يرضى بالإجهاض أو يساعد عليه ـ تجسّد بالضرورة درجةً غير عاديّة من الشذوذ والفساد الأخلاقي.

وقد رأينا أيضًا أنّ الطفل الّذي لم يولد بعد يُعدّ إنسانًا منذ الحمل فصاعدًا، ولكلّ إنسانٍ حقٌّ طبيعي في الحياة، والذي لا يمكن أن يضيع إلّا عندما تضيع الحقوق الأخرى (مثل حق الحرّيّة)، أي عن طريق ارتكاب

جريمةٍ خطيرة. ومن الواضح أنّ الطفل الّذي لم يولد بعد، ليس مذنبًا بارتكاب شيءٍ من هٰذا القبيل. والأكويني نفسه لا يملك نظريّةً حول الحقوق الفرديّة، إذ هو مفهومٌ لم يصبح بارزًا في الفكر الغربي إلّا فيما بعد، إلّا أنّ الفلاسفة السكولائيّين الذين جاؤوا بعده وتأثّروا به، كانت لديهم مثل هٰذه النظريّة بالفعل. وجوهر الفكرة هو أنّ الطبيعة قد وضعت لنا غاياتٍ معيّنة، والقانون الطبيعي يوجب علينا السعي لتحقيق تلك الغايات. وعلى أيّة حال، نحن نعيش في المجتمع مع أناسٍ آخرين ـ فالإنسان حيوان اجتماعي، فضلًا عن كونه حيوانًا عاقلًا، كما يقول أرسطو ـ وهٰؤلاء الآخرون أيضًا لديهم غاياتٌ حدّدتها لهم الطبيعة، ولٰكنّنا لا نستطيع جميعًا تحقيق تلك الغايات إلّا إذا لم يتدخّل أقراننا البشر لعرقلتها. ومن ثمّ فإنّ وجود القانون الطبيعي يستلزم أن تكون لدينا حقوقٌ معيّنة ضدّ التدخّل في هٰذا الأمر؛ وبما أنّه لا يوجد تدخّلٌ أكبر من القتل، فهٰذا يعني أنّ لكلّ إنسان الحقّ في عدم التعرّض للقتل، ما لم يُفقدُ ذُلك الحقّ عن طريق ارتكاب جريمةٍ خطيرة. وهٰذا ينطوي أيضًا على العديد من الحقوق الأخرى (مثل الحق في الحرّيّة الشخصيّة الّذي يكون قويًّا بما فيه الكفاية لإلغاء الرقّ الّذي يُعتبرّ وجوده أمرًا لا أخلاقيًّا، والادّعاء الّذي قدّمه البعض بأنّ نظريّة القانون الطبيعي من شأنها أن تدعم الاسترقاق، كما هو معروف في الولايات المتّحدة، إنّما هو محض افتراء)[1].

---

(1) إنّ هٰذا الكائن البشري يمكنه أن يمتلك إنسانًا آخر كملكيّةٍ خاصّة له، أو يمكنه أن يختطف إنسانًا آخر ويجعله عبدًا له، أو أنّ طبيعة بعض الأجناس البشريّة تجعل منهم أشخاصًا مناسبين لأن يكونوا عبيدًا للآخرين. وكلّ هٰذه الأفكار مرفوضة في نظريّة القانون الطبيعي، باعتبارها فاقدةً للأخلاق ضمنيًّا. نعم، إنّ نظريّة القانون الطبيعي قد سمحت مبدئيًّا بتبرير الأشكال الصغرى من

ويكفينا هنا أن نقول بأنّ القانون الطبيعي يدين الإجهاض من ثلاث جهات: إذ إنّه يحرِف العمليّة التناسليّة عن عمدٍ وقصد بعيدًا عن غايتها الطبيعيّة؛ ويُظهر درجةً غير عاديّة من الفساد الأخلاقي الشخصي من حيث أنّه يأتي من رغبةٍ وإرادة في إلغاء غريزة الأم أو الأب ـ أو كليهما ـ الّتي وضعتها الطبيعة فينا؛ وأمّا ثالثًا فهو ينتهك حقّ الحياة الّذي وهبته الطبيعة لكلّ إنسانٍ بريء.

ومع ذٰلك، فإنّ القصّة لا تنتهي هنا، فقد أثيرت الكثير من الاعتراضات من قِبل أولٰئك الّذين عاشوا في فترة ما بعد "الثورة الجنسيّة" مباشرةً؛ فعلى سبيل المثال، ينتقدني أندرو سوليفان (Andrew Sullivan) في كتابه "الروح المحافظة"، بسبب التلميح إلى أنّ العضو البدني أو القدرة الطبيعيّة لا يمكن أن يكون لها إلّا وظيفة "أساسيّة" واحدة فقط[1]. ولٰكن لا أنا ولا أيّ واحدٍ آخر من منظّري القانون الطبيعي الذين أعرفهم قد أنكر أو يحتاج ـ بالنظر إلى نظريّة القانون الطبيعيّ ـ إلى إنكار أنّ مثل هٰذه الأعضاء والقدرات يمكن أن يكون لها عدّة وظائف. كما أنّه لا توجد هناك حاجة خاصّة لأهداف نظريّة

العبوديّة، ولٰكنّ تفاصيل هٰذه القضيّة تشمل فترةً طويلةً من الإستعباد باعتباره إحدى طرق تسديد الديون الثقيلة أو كعقاب على جريمة (كما هو الحال في الوقت الحاضر، حيث يُرغم المجرمون على العمل والتنازل عن حريّتهم). وحتّى إن كان الأمر كذٰلك، فإنّ المنظّرين لنظريّة القانون الطبيعي كان بودّهم أن يروا التطبيق العملي لنظريّتهم أكثر من أن يتمّ الدفاع عنها نظريًّا. وأمّا الادّعاء بأنّ شرعيّة العبوديّة على أساس العِرق ـ كما كانت تُعرف في التاريخ الأمريكي القديم ـ كانت نتاج نظريّة القانون الطبيعي، فما هو إلّا محض افتراء.

(1) Andrew Sullivan, *The Conservative Soul* (HarperCollins, 2006), pp. 82–84.

القانون الطبيعي من أجل تحديد أيٍّ من هٰذه الوظائف على أنّها الوظيفة "الأساسيّة"، ما دامت لا توجد هناك عقبة أمام تحقيق كلٍّ منهما؛ إذ لا يوجد في نظريّة القانون الطبيعي ما ينطوي على دلالةٍ عبثيّة بأنّه لو كان لديك الآن حاجة ملّحة لأداء وظيفتين معًا، إذن من الأفضل لك أن تجد طريقة للقيام بكليهما في الوقت نفسه ما لم تكن تستطيع تحديد أيٍّ منهما هي الوظيفة "الأساسيّة". إذ إنّ النظريّة لا تتطلّب منك بالضرورة أن تتبع أيّ واحدةٍ من مثل هٰذه الحاجات الملّحة مباشرةً، أو حتّى في أيّ وقتٍ كان؛ بل تتطلّب منك فقط، على أكثر تقدير، أن تفعل ذٰلك ـ عندما تتبع بالفعل مثل هٰذه الرغبة الملّحة ـ بطريقةٍ لا تلغي فيها الغاية الطبيعيّة لتلك القدرة الّتي نتكلّم عنها. (وإذا كنت متعجّبًا ممّا أقوله، فإنّي أنصحك بالتفكير في البيسبول لبضع دقائق بحيث يمكنك الذهاب للتبوّل أوّلًا).

وهناك اعتراضٌ آخر شائع هو: "ألا تنطوي نظريّة القانون الطبيعي على أنّ الرجل العقيم لا يستطيع الزواج؟" لا، ليس بالضرورة؛ إذ لو كان هناك شخصٌ عقيم من دون أيّ تدخّلٍ منه هو نفسه، فهو إذن لم يفعل أيّ شيءٍ للتدخّل في غايات الطبيعة. وغاية الزواج هي الإنجاب في المقام الأوّل، وفي المقام الثاني (إضافةً إلى غاية الإنجاب) تآلف الزوج والزوجة في مودّةٍ متبادلة، وليس لتوفير نوعٍ من الأدوات من أجل الترفيه أساسًا. وأخيرًا، لو تزوّج رجلٌ ما من امرأةٍ عقيم كوسيلة لتجنّب الإنجاب، فإنّ نظريّة القانون الطبيعي ستعتبر هٰذا الفعل فعلًا غير أخلاقي.

وكثيرًا ما يسمع المرء اعتراضاتٍ على غرار "ألا تستلزم هٰذه النظريّة مثل

هٰذه السخافات بأنّه أمرٌ غير أخلاقي أن يسند المرء الطاولة برجله، أو استئصال الرحم لإنقاذ حياة امرأةٍ ما، أو تنظيف الأذن بإخراج الشمع منها؟" كلّا، ثمّ كلّا، ثمّ كلّا. إنّ نظريّة القانون الطبيعي لا تستنكر استخدام القدرة الطبيعيّة أو العضو الطبيعي في غير وظيفته الطبيعيّة، بل ما تستنكره هو استخدامه بطريقةٍ تتعارض مع وظيفته الطبيعيّة فقط، والتي تلغي غايته الطبيعيّة. ومن هنا فإنّ إسناد الطاولة بالرجل، أو مسك المسامير بالأسنان، لا يُلغي وظيفة المشي للرجلين ولا وظيفة المضغ للأسنان، إذ من الواضح أنّ الطبيعة لا تريدنا أن نمشي ونأكل طوال الوقت وفي كلّ لحظة. إنّ بتر إحدى الساقين أو إزالة بعض أعضاء البدن الأخرى من أجل حفظ حياة الشخص ليس بالأمر الّذي تستنكره نظريّة القانون الطبيعي، إذ إنّ هٰذه الأعضاء ووظائفها تخضع بشكلٍ ميتافيزيقي للغاية الكلّيّة المتمثّلة في الحفاظ على حياة الكائن الحي وأنشطته ككل، وبالتالي يمكن التضحية بها إذا كانت هٰذه هي الوسيلة الوحيدة لمنع فقدان تلك الحياة. وأخيرًا، طالما أنّ شمع الأذن قادرٌ على أداء وظيفته الطبيعيّة لحماية قناة الأذن، إذن لا يوجد أمرٌ غير أخلاقي في تنظيف ما زاد عن المطلوب. وحتّى المفرط في استخدام أعواد تنظيف الأذن لا يرتكب كبيرةً من الكبائر، بل، في أسوإ الاحتمالات، يتصرّف خلافًا للحكمة وبطريقةٍ يسيرةٍ جدًّا (حتّى طبيبك سيقول لك ذٰلك). إنّ نظريّة القانون الطبيعي لا تستلزم أن تكون كلّ إعاقةٍ لغايات الطبيعة إخفاقًا أخلاقيًّا خطيرًا. وحيث إنّ بعض الوظائف الطبيعيّة لا تتعلّق سوى ببعض الجوانب البسيطة من حياة الإنسان، فإنّ إفساد غايات الطبيعة قد يكون في أسوإ حالاته هفوةً صغيرةً في فضيلةٍ ما، كالحيطة والتعقّل مثلًا. ولٰكن عندما

يتعلّق الأمر بالحفاظ على النوع أو السلالة نفسها، والمصلحة المادّيّة والروحيّة للطفل، والمرأة، والرجل ـ كما هو الحال عندما يتعلّق الأمر بمسألة الجنس ـ فإنّ التصرّف خلافًا لتلك الغايات سيكون ذا أهميّة أخلاقيّة خطيرة، وليس سوى ذٰلك.

وههنا سؤالٌ مهمٌّ يُطرح كثيرًا في السنوات الأخيرة، وهو: "هل تقتضي نظريّة القانون الطبيعي أنّ المثليين (الشاذّين جنسيًّا) لا يمكنهم الزواج من جنسٍ آخر؟" والجواب هو أنّهم يمكنهم الزواج. ولٰكن ما يعنيه ذٰلك، من حيث الضرورة الذاتيّة للأشياء أنفسها، هو أنّه يمكنهم الزواج من شخصٍ من الجنس الآخر، وما لا يمكنهم فعله هو الزواج من بعضهم البعض، تمامًا مثلما أنّ الشخص لا يمكنه "الزواج" من سمكة، أو علبة زيت، أو قدمه اليسرى. إذ إنّ الميتافيزيقيا الكامنة وراء نظريّة القانون الطبيعي تستلزم أن يكون الزواج حقيقة ميتافيزيقيّة موضوعيّة تحدّدها العلّة الغائيّة، وغاية الإنجاب أساسًا، وبالتالي لا بدّ أن يكون وفقًا لتحديد الطبيعة، أي مع الجنس الآخر، وليس وفقًا للتحديد البشري. وعليه، لا يوجد شيءٌ اسمه "الزواج من الجنس نفسه"، تمامًا كما أنّه لا يوجد هناك مربّعات مستديرة. وفي الواقع، ليس هناك بالفعل "جنس" خارج سياق الجماع الجنسي بين رجلٍ وامرأة. والمثليّة لا تُعدّ "جنسًا"، كما أنّ تقيّؤ فطيرة الهمبرغر لا يُعدُّ تناولًا للطعام؛ وبعيدًا عن "بُغض" الجنس أو "الخوف" منه، فقد يكون المتزوّجون المتحابّون الذين لديهم الكثير من الأطفال هم الأشخاص الوحيدون على الإطلاق الذين يمارسون الجنس الحقيقي بالفعل في هٰذه الأيّام. ولا يمكن لأيّ تشريعٍ أو استطلاعٍ للرأي أن يغيّر هٰذه الحقائق، تمامًا مثلما لا يمكن إبطال

قانون الجاذبيّة أو نظريّة فيثاغورس. وأيّ "قانون" حاول هٰذا المحال كان باطلًا تمامًا، ومزحةً في أحسن الأحوال، وتعدّيًا مباشرًا على أسس الأخلاق في أسوإ الأحوال. إذ إنّه لو كان "الزواج من الجنس المماثل" لا يتعارض مع الطبيعة، ولو لم يكن هناك شيءٌ يتعارض مع الطبيعة، إذن لا يمكن أن يكون هناك أيّ أساسٍ على الإطلاق لأيّ تمييزٍ أو حُكمٍ أخلاقي (كما سنرى).

ومن الواضح أنّ هٰذه الآراء ستكون لا محالة صادمةً ومزعجةً للكثيرين اليوم. ومن المهم أن نتذكّر، على أيّة حال، أنّ فهم الجنس الّذي كنت أتحدّث عنه، بغضّ النظر عن هٰذا التفصيل أو ذاك، هو الفهم الموجود عند جميع البشر حتّى وقتٍ قريبٍ جدًّا، وربما لا يزال عندهم خارج العالم الغربي العلماني الحديث. فحتّى متخصّصو علم النفس التطوّري المعاصرون يؤيّدون الكثير منه على أنّه وصفٌ واقعي للسبب وراء تفضيل الاختيار الطبيعي لبعض الخصائص البايولوجيّة والسلوكيّة، ولماذا كانت مؤسّسات الزواج والأسرة قد أصبحت كما هي عليه على امتداد القسم الأعظم من تاريخ البشريّة، حتّى لو لم يكن هٰؤلاء المنظّرون يؤيّدون الادّعاءات الأخلاقيّة الّتي عرضتُها، أو أتمنّى الحفاظ عليها ضمن تدابير العصر الحديث. ومن الجدير بالذكر أيضًا أنّ السلوك الجنسي للمثليّين وممارسة الجنس قبل الزواج وما شابه ذٰلك من أمورٍ كانت مدانةً في العالم الغربي حتّى وقتٍ قريبٍ جدًّا، بل حتّى وسائل منع الحمل بين المتزوّجين قد أُدينت على نطاقٍ واسعٍ أيضًا. بحيث أنّ سيغموند فرويد نفسه قد قال وبشكلٍ موضوعي بحت:

"إنّها السمة المشتركة بين جميع الانحرافات، وهي صرف النظر عن الإنجاب

بصفته غاية. وهٰذا في الواقع هو المعيار الّذي نحكم من خلاله ما إذا كان النشاط الجنسي مخالفًا لما هو مطلوب، أي ما إذا كان ينحرف عن جعل الإنجاب ضمن أهدافه ويسعى إلى تحقيق اللذّة بشكلٍ مستقل"[1].

لقد أصدرت جميع الطوائف المسيحيّة، وبصورةٍ رسميّة، تعليماتٍ ضدّ وسائل منع الحمل حتّى ثلاثينات القرن الماضي، وذٰلك عندما بدأ الإنجيليّون لأوّل مرّة السماح بذٰلك. وحتّى صحيفة واشنطن بوست العلمانيّة كانت قلقةً في ذٰلك الوقت من أنّ هٰذا من شأنه أن يؤدّي إلى انحطاط الأخلاق الجنسيّة التقليديّة[2]. (حيث لم يسخّروا وسائل الإعلام الليبراليّة بالطريقة الّتي كانوا قد اعتادوا عليها). وهٰذه المرّة الأولى الّتي كانت فيها الصحيفة على حق: فقد أدّى ذٰلك إلى العواقب بعينها الّتي توقّعوها، حتّى لو كانت هٰذه العواقب قد أصبحت الآن توصف بأنّها "تَقدّم". فالملحدون الجدد وغيرهم من العلمانيّين يحبّون ممارسة اللعبة الخطابيّة بالإشارة إلى بعض الأخلاق التقليديّة أو المسائل الدينيّة غير الشائعة حاليًّا والقول: "انظر ماذا يعتقد هٰؤلاء المجانين؟ كيف يمكن لأيّ شخص أن يأخذها على محمل الجد؟" وفي واقع الأمر، لم تكن الآراء العلمانيّة آنذاك قد لاقت شعبيّةً بين الناس، ولا تزال كذٰلك في العديد من الأماكن، ومع ذٰلك ليس من المفترض بنا أن نعتبر هٰذا دليلًا ضدّهم. بل

---

(1) Sigmund Freud, *A General Introduction to Psycho-Analysis*, trans. Joan Riviere (Liverwright, 1935) p 277؛ John F. Kippley, *Sex and the Marriage Covenant*, Second edition (Ignatius, 2005) p 38.

(2) والإشارة هي إلى نسخة من صحيفة "واشنطن بوست"، العدد الصادر بتاريخ 22/3/1932:
John F. Kippley, "'Casti Connubii': 60 Years Later, More Relevant Than Ever," Homiletic and Pastoral Review (June 1991).

لا يمكن ذٰلك في كلتا الحالتين؛ إذ لو كان تدنّي شعبيّة رأيٍ ما، لا يؤثّر في الحالة الأولى، فإنّها أيضًا كذٰلك في الأخرى. ومن هنا، فكما أمكن للعلمانيّين أن يدّعوا خطأ ما اعتقده معظم الناس على طوال التاريخ البشري حول الدين والأخلاق الجنسيّة، فمن الممكن أيضًا أن يُدّعى خلاف ذٰلك على السواء، بل هو الصحيح نظرًا للأدلّة الّتي قدّمناها، وبالتالي سيكون الاعتقاد التاريخي هو الصحيح، وبالتالي لن يكون الاعتقاد المعاصر لدى العلمانيّين دليلًا على التقدّم، بل على انحطاطٍ حاد وفسادٍ كبير.

وبعد، هناك الكثير ممّا يمكن قوله، فعلى سبيل المثال، عندما يتمّ التقدّم في تطبيق القانون الطبيعي، فإنّ موقفه إزاء الأخلاق الجنسيّة يمكن أن يبيّن لنا كيف أنّ تعدّد الزوجات والطلاق، وإن كان من حيث نفسه أمرًا مباحًا وقد تبنّته العديد من المذاهب الدينيّة المحافظة، إلّا أنّه لا يمثّل الحالة الفضلى ويؤدّي من الناحية التطبيقيّة إلى ارتكاب أمورٍ غير حسنة أخلاقيًّا. ومع ذٰلك، وكما قلت من قبل، فإنّ هٰذا الموضوع يتطلّب كتابًا خاصًّا به، على الأقل بالنظر إلى الفساد الشديد الّذي سقطت فيه الحضارة الحديثة من وجهة نظر القانون الطبيعي. ولٰكن ما قيل بالفعل يكفي لإثبات أنّه أيًّا كانت المراوغات الّتي قد تكون لدى المرء حول التفاصيل، إلّا أنّ الخطوط العامّة الرئيسيّة للأخلاق الجنسيّة التقليديّة يمكن تبريرها منطقيًّا وبكلّ وضوح، بل إثبات أنّها ضروريّة وواجبة، طالما أنّ المرء يفترض صحّة الميتافيزيقيا الأرسطيّة بوجهٍ عام. هٰذا وقد يُعذر المرء بارتيابه حول كون هٰذا الأمر سببًا من الأسباب (إن لم يكن الوحيد بنحوٍ لا مجال لانكاره) وراء رفض الفلاسفة المعاصرين والمثقّفين الآخرين لإعادة النظر في نبذهم لتلك الميتافيزيقيا. ولٰكن، وكما أكّد

لي ذات مرّة أحد الفلاسفة البارزين المتخصّصين في العقل، أنّه إذا كانت ميتافيزيقيا أرسطو لديها مثل هٰذه المضامين الأخلاقيّة المحافظة بالفعل، فإنّ هٰذا سيكون سببًا كافيًا لرفضها. وهٰذه هي الطريقة الّتي يفكّر بها الكثير من الأكاديميّين العلمانيّين في هٰذه الأيّام: فليبراليّتهم المنادية بالمساواة هي المحور الّذي يدور حوله كلّ شيءٍ آخر، وجميع أنواع الميتافيزيقيا، ونظريّة المعرفة، وحتّى العلم نفسه، عندما يبدو أنّه يتطرّق إلى مسائل أخلاقيّة أو دينيّة، يجب الحكم عليها بالإشارة إلى مدى توافقها مع هٰذا المعيار الّذي يرونه. (ولنسأل الرئيس السابق لجامعة هارفارد، لاري سَمَرز (Larry Summers)، الّذي كان رأيه حول إمكان وجود اختلافاتٍ فكريّة فطريّة بين الجنسين، سببًا في بروز دعوات عديدة لاستقالته). إنّ هٰؤلاء الناس "يعرفون" بالفعل أنّ أيّ شخصٍ يختلف معهم لا بدّ أن يكون جاهلًا ومتحجّرًا؛ فلا تزعجهم بحججٍ تخالفهم، والتي لن تكون بالنسبة لهم سوى تمارين في عقلنة التعصّب والتحيّز والتحامل. ومع ذٰلك، فإنّ "بحثهم" الخاصّ بهم في المسائل الأخلاقيّة ليس بحثًا نزيهًا عن الحقيقة، وإنّما ممارسةٌ للدفاع عن الليبراليّة، مع تحديد الاستنتاجات الرئيسيّة مسبقًا. وكما هو الحال في العديد من السبل الأخرى، فقد أصبحوا بالضبط ما يدّعون أنّهم يزدرونه ويحتقرونه.

ولتلاحظ أنّني خلال عرضي لنظريّة القانون الطبيعي بشكلٍ عام أو طريقة معالجتها للأخلاق الجنسيّة على الخصوص، لم أتوسّل لحدّ الآن لا بالكتاب المقدّس، ولا بالتعاليم الدينيّة التقليديّة، أو حتّى بأيّ فكرةٍ فلسفيّةٍ بحتةٍ عن الإلٰه. وهٰذا ما يعني أنّ الادّعاء العلماني المُقرِف والمملّ بأنّ معارضة الإجهاض و"زواج المثليّين"، وما شابه ذٰلك، لا يمكن أن يستند إلّا على "الإيمان"، أو

اللجوء إلى الوحي الإلٰهي؛ هو مجرّد خيالٍ محض. فالأخلاق التقليديّة لا ترتكز على الأوامر الإلٰهيّة التعسّفيّة المعزّزة بتهديد العقاب، بل على التحليل المنهجي للطبيعة البشريّة الّتي تنطوي عليها الفلسفة الكلاسيكيّة. إنّ استنكار أفلاطون وأرسطو للمثليّة الجنسيّة لم يكن مستندًا على الكتاب المقدّس، بل على نهجهما في الميتافيزيقيا والأخلاق المبني على العقلانيّة.

ولٰكن هل يعني هٰذا أنّه لا علاقة للإلٰه بنظريّة القانون الطبيعي؟ كلّا، على الاطلاق. إذ رغم أنّ ما قيل حتّى الآن لم يتطلّب أيّة إشارة إلى الإلٰه، إلّا أنّه، وكما رأينا في بحثنا حول النفس، سيبقى صحيحًا أنّ الهدف الشامل للإنسان هو معرفة الإلٰه، وأنّ للإنسان نفسًا خالدة تعطيه مصيرًا ما بعد هٰذا الحياة الدنيويّة. بل، بما أنّ الإلٰه هو العلّة الأولى للكون، وهو الّذي يأمر الأشياء إلى غاياتها، فهو إذن مبتدع القانون الطبيعي، حتّى لو كانت معرفة أسس ومحتوى هٰذا القانون يمكن أن تكون في متناول اليد دون الإشارة إليه. فالخضوع للقانون الطبيعي هو بالتالي خضوعٌ للإلٰه. وهٰذه مجرّد حقائق يمكن معرفتها من خلال البصيرة، وبالتالي ليس هناك سببٌ يمنع من الاعتماد عليها في بيان واجباتنا الأخلاقيّة. بل يجب في الحقيقة أن يتمّ الاعتماد عليها، وذٰلك لسببين على الأقل: **أوّلًا** وقبل كل شيء أنّ معرفة الإلٰه هي أسمى غاياتنا، وهٰذا يعني أنّ واجباتنا الأخلاقيّة تشمل، قبل كلّ شيء، الواجبات الدينيّة: وهي واجبات السعي لمعرفة الإلٰه، وتقديسه لكونه خالقنا وواهب النظام الأخلاقي، ومن ثمّ تعليم أبنائنا فعل الشيء نفسه، وهٰكذا دواليك. وواجباتٌ كهٰذه ليست اختياريّة زائدة أُضيفت إلى نظامٍ أخلاقي قائمٍ على العقلانيّة؛ بل هي جزءٌ لا يتجزّأ من هٰذا النظام.

وثانيًا أنّنا ودون أن نضع في اعتبارنا أنّ مصيرنا النهائي هو مصيرٌ أبدي وأنّ معرفة الإلٰه هي غايتنا أو هدفنا الطبيعيّ (حتّى لو تُرك الأمر لنا، باعتبارنا كائناتٍ ذات إرادةٍ حرّة، لتقرير ما إذا كان علينا السعي لتحقيق هٰذه الغاية أم لا)، فإنّ فهمنا لحياتنا الآن في هٰذه الدنيا، بما في ذٰلك فهمنا للأخلاق، سيصبح مشوّهًا بشكلٍ كبير. إذ إنّ هٰذه الحياة، في جميع جوانبها الجيّدة والسيّئة، تحظى بأهميّةٍ بالغة للغاية. فالملذّات والمطامع الدنيويّة يُبالَغ في أهمّيتها كثيرًا، والالتزامات الأخلاقيّة الشاقّة، الّتي تبدو قابلة للتحمّل في ضوء احتمال الحصول على ثوابٍ أبدي، تبدو المواظبة عليها مستحيلةً في ظلّ غرقنا في هٰذه الملذّات الدنيويّة. كما أنّ الأذى والمظالم الّتي يعانيها الناس في هٰذه الحياة الدنيا، والتي يمكن تحمّلها بصبر عندما يتطلّع المرء إلى ما بعدها؛ أي إلى الحياة الآخرة، تصبح بدونها أمرًا لا يطاق. وهٰذا هو أحد الأسباب الّتي تجعل العلمانيّين في الأغلب مهووسين بشكلٍ كلّي بالسياسة وتجعلهم عرضةً للتخيّلات الوهميّة. فهم لا يرون أيّ أملٍ في عالمٍ بعد هٰذا العالم ـ حتّى لو كان ذٰلك بسبب أنّهم لا يريدون رؤيته ـ وبالتالي يصرّون على أنّ الجنّة، أو أيّ نسخةً معقولةً طبق الأصل عنها، يجب أن تكون ممكنةً هنا في هٰذه الحياة، فيما لو أنّنا عثرنا بالصدفة على البنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة المناسبة. ومع أنّ هٰذا مجرّد وهمٍ كبير، كما هو واضحٌ لكلّ من ينظر نظرةً عابرة إلى تجربة القرون القليلة الماضية؛ إلّا أنّ العلمانيّين "التقدميّين" يواجهون صعوبةً في التخلّي عنه، لأنّهم كانوا قد تخلّوا بالفعل عن الدين، وبالتالي لن يكون لديهم بعد ذٰلك أيّ شيءٍ على الإطلاق فيما لو تخلّوا أيضًا عن دينهم المضادّ كما سبق وأسميته. ودوكِنز مثالٌ مثيرٌ للشفقة بشكلٍ خاص على هٰذه

الذهنيّة؛ إذ أجاب ردًّا على سؤالٍ حول ما يمكن أن يكون عليه العالم إذا ما تربّى الأطفال من دون دين، بالقول: "سيكون جنّةً على الأرض... عالمًا تديره العقلانيّة المستنيرة... وفرصةً أفضل بكثير لعدم وجود أيّة حرب أخرى... وأقلّ كراهية... "، بل حتّى "أقلّ إضاعةً للوقت"[1]. ولٰكن، أيقول ذٰلك ظنًّا منه أنّ الناس المتديّنين بسطاء وسذج؟! فهٰذه الاشتراكيّة ما بعد القوميّة، وما بعد الشيوعيّة، بل حتّى ما بعد المجتمع العظيم! ومع ذٰلك يقول بأنّ الاعتقاد بوجود "جنّةٍ على الأرض" سيكون ممكنًا وأقلّ جنونًا من أيّة عقيدةٍ لاهوتيّة! لا شكّ أنّ قيام دوكِنز بنفث مثل هٰذه السخافات سيكون كافيًا لخزيه ووصمه بالعار أمام جميع الناس من أهل الرزانة والوقار، بما فيهم الملحدون.

الإيمان والعقل والشر

يقودنا هٰذا كلّه إلى مشكلة الشر، والتي لا أحتاج إلى الحديث عنها إلّا قليلًا. إذ بينما كانت هٰذه المشكلة تتمتّع بلا شكّ بالأهميّة الشديدة والصعوبة البالغة فيما يخصّ البحث حول الحياة الإنسانيّة العمليّة، إلّا أنّ استعمالها كـ "حجّة لدعم الإلحاد" يبقى أمرًا لا قيمة له بالمرّة. ولبيان ذٰلك، لا بّد أن يأخذ الكلام عن الإيمان حيّزًا من نقاشنا، ولٰكن ليس بالطريقة الّتي يتوقّعها العلمانيّون، وذٰلك لأنّ الإيمان لو تمّ فهمه بالشكل الصحيح فإنّه لن يتعارض مع العقل أصلًا، بل وكما أصبح واضحًا فإنّ الإيمان ليس إلّا التمسّك بما يقود إليه العقل.

---

(1) Laura Sheahen, “Religion: For Dummies,” *Beliefnet.com*.

ولأجل أن نعطي الأمر حقّه، دعونا نتوسّع قليلًا في هٰذه النقطة، ثمّ نعود لاحقًا إلى مشكلة الشر. ولنبدأ من وصف الأكويني للأدلّة الّتي قدّمها وتحدّثنا عن بعضها، بأنّها مقدّمات الإيمان؛ فما الّذي يعنيه هٰذا الأمر؟

أقول إنّه إذا كانت الأدلّة الّتي فحصناها قد نجحت في إثبات المطلوب، فهٰذا يعني أنّ العقل يبيّن لنا أنّ هناك إلٰهًا، وأنّ نفوسنا خالدةٌ، وأنّ لسلوكنا الأخلاقي قانونًا طبيعيًّا. وهٰذه الأمور الثلاثة عبارةٌ عن العناصر الأساسيّة للأديان التوحيديّة الرئيسيّة. إلّا أنّ هٰذه الأديان قد ذهبت إلى أبعد من هٰذه العناصر، وادّعت جملةً من الأمور الأخرى حول الإلٰه ومصيرنا وتفاصيل واجباتنا الأخلاقيّة، على أنّها مأخوذةٌ من الوحي الإلٰهي. ولٰكن، هل هٰذا يعني أنّ الأخذ بهٰذا الوحي يُعدّ أمرًا خارج نطاق العقل؟ وهل هٰذا هو الموضع الّذي يأتي فيه دور الإيمان؟ والجواب هو، وللمرة الثانية، لا؛ أو على الأقل ليس بالضرورة. إذ إنّ الأديان التوحيديّة عندما تدّعي حدوث الوحي الإلٰهي، فإنّها تنطلق من وجود أدلّةٍ على ذٰلك، وهٰذه الأدلّة عبارةٌ عن المعجزات الّتي تشكّل تعليقًا للنظام الطبيعي[1] بنحوٍ لا يمكن تفسيره بأيّ شيءٍ آخر غير التدخّل الإلٰهي في المسار الطبيعي للأحداث. فالمسيحيّة مثلًا[2]، لا تقول إنّ يسوع المسيح كان تجسيدًا للإلٰه وحسب، بل إنّ تعاليمه تستند إلى السلطة الإلٰهيّة،

---

(1) ليس المراد من التعليق هنا خرق القواعد العقليّة الّتي تجري الطبيعة على وفقها بالضرورة، بل المراد من التعليق تغيير المجرى الطبيعي القابل للتغيير بذاته، مثل إيجاد الحوائل والموانع، أو تسريع التغيّر أو إبطائه بالتأثير على أسبابه القابلة بذاتها لذٰلك. (المُراجع العلميّ)

(2) ما يذكره الكاتب هنا مبتنٍ على الرؤية الكنسيّة الّتي يؤمن بها عن المسيح عليه السلام. (المراجع العلميّ)

وإنّه أُحْيِيَ بعد موته؛ وهٰذه المعجزة الّتي لا نظير لها هي الّتي توثّق صحّة تعاليمه. بل إنّ المسيحيّة تضع كلّ ما عندها انطلاقًا من هٰذه النقطة؛ ولذٰلك قال القدّيس بولس (Saint Paul) قولته الشهيرة: "لو لم يُبعث المسيح بعد موته، فإنّ وعظنا سيكون عبثًا وإيمانكم سيكون عبثًا"[1]. فإن كانت قصّة قيام يسوع من الموت صحيحة، فهٰذا يعني أنّ عليك أن تصبح مسيحيًّا؛ أمّا إذا كانت كاذبة، فإنّ المسيحيّة نفسها ستكون كاذبةً، ويجب رفضها.

غير أنّ المذهب المسيحي السائد قد ادّعى على الدوام أنّ قيام يسوع المسيح من الموت عبارةٌ عن حدثٍ تاريخي يمكن إثبات واقعيّته من خلال الاستدلال العقلاني. بل إنّ الحجج الفلسفيّة الّتي كنّا نناقشها حتّى الآن، تلعب دورًا في قضيّة بعث عيسى من الموت، إذ لا يمكن فهم هٰذه القضيّة إلّا إذا ثبت بالفعل أنّ هناك إلٰهًا وأنّ للبشر نفوسًا خالدة. فبالنظر إلى أنّ الإلٰه موجودٌ وأنّه يُديم العالم وقوانين السببيّة الّتي تحكمه في كلّ لحظة[2]، نعلم بأنّ هناك قوّةً قادرةً على خلق المعجزة الّتي ليست إلّا تعليقٌ مؤقّت لقوانين السببيّة تلك. ثمّ بالنظر إلى أنّ للبشر نفوسًا خالدة، نعلم بأنّ موت جسد الشخص ليس بالضرورة إفناءً للشخص نفسه؛ وبالتالي إذا كانت هناك قوّةٌ قادرةٌ على إعادة مادّة جسد الشخص وجمعها مرّةً أخرى مع روحه، فإنّ ذٰلك الشخص سيعود

(1) العهد الجديد (نسخة منقّحة معتبرة)، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 15:14.

(2) ليس المراد من إدامة قوانين السببيّة أنّ علاقة السببيّة بين الأشياء قابلةٌ للتغيّر بذاتها؛ بل المراد أنّ كلًّا من الأسباب والمسبّبات فعله عزّوجلّ، وهي لا تفعل ولا تنفعل إلّا وفقًا لخصائصها الذاتيّة، وخصائصها الذاتيّة تمثّل ذواتها الّتي وُجدت بها، فكونه عزّوجلّ مبدأً لها - أي مبدأً لخصائصها الذاتيّة - يجعله مبدأً للآثار الّتي تقتضيها تلك الخصائص. (المُراجع العِلمي)

آنذاك إلى الحياة. ومن هنا، فإنّ إثبات وجود الإلٰه وخلودِ النفس من خلال الأدلّة الفلسفيّة، يقودنا إلى إثبات إمكانيّة وجود هٰذا النوع من المعجزات الّتي تبني عليها المسيحيّة قولها بالوحي الإلٰهي.

وهٰذا يعني أنّ قضيّة بعث المسيح من الموت لم تأتِ من فراغ[1]؛ بل تنتج عن هٰذه الخلفيّة الفلسفيّة، الّتي من دونها سوف تبدو الأدّلة التاريخيّة على بعثه، في أحسن الأحوال، غير كافية؛ إذ إنّ أيّة معجزة ستبدو بالبداهة أقلّ احتمالًا إذا كنت لا تعرف بالفعل بأنّ هناك إلٰهًا يمكنه أن يخلق معجزة. فبالانطلاق من هٰذه الخلفيّة، يمكن النظر إلى الأدلّة المدّعاة على بعث المسيح بأنّها أدلّةٌ صحيحة ولا تقبل الردّ. وهٰذا، على أيّ حال، هو ما يقوله الاتّجاه العام في المذهب الكلامي المسيحي دائمًا.

فإن ثبت هٰذا الأمر، فهٰذا يعني، وانطلاقًا من الأسباب نفسها، أنّ هناك أساسًا عقليًّا كافيًا للاعتقاد بأنّ تعاليم المسيح كانت صحيحة، ممّا يعني، على تقدير ذٰلك، أنّ المسيحيّة نفسها قد تمّ توثيق صحّتها، وهو ما يمكن التعبير عنه بالقول بأنّ التعقّل الخالص يُثبت، من خلال الأدلّة الفلسفيّة، أنّ هناك إلٰهًا وأنّ لنا نفوسًا خالدة. وهٰذا في حدّ ذاته يستلزم أنّ معجزةً مثل البعث من الموت ستكون ممكنة. والآن، وانطلاقًا من أنّ الأدلّة التاريخيّة على أنّ عيسى المسيح قد أُحيي بعد موته هي أدلّةٌ لا يمكن ردّها عندما يتمّ تفسيرها في ضوء تلك الخلفيّة المعرفيّة، فهٰذا يعني أنّ التعقّل الخالص سيُظهر أنّ عيسى قد

---

(1) ما يذكره الكاتب هنا مبتنٍ على الرؤية الكنسيّة الّتي يؤمن بها عن المسيح عليه السلام. (المراجع العلميّ)

بُعث بعد الموت بالفعل، وبما أنّه ادّعى ارتباطه بالإله، وبأنّ تعاليمه تستند إلى الإله، فإنّ إثبات بعثه بعد الموت يُثبت معه صحّة دعواه. وأنّه كان مرتبطًا بالإله بالفعل، وأنّه أيضًا، وبشكلٍ واضح، غير ذٰلك الأب الّذي كان يصلّي له، والروح القدس الّذي كان يرسله. وبما أنّ هٰذا ينطوي على عقيدة الثالوث، فإنّ العقل يُثبت أيضًا أنّ هٰذه العقيدة لا بدّ أن تكون صحيحةً كذٰلك، وهٰكذا دواليك. ومن هنا، ففي كلّ خطوة، يتمّ أخذ الأدلّة والحجج العقلانيّة ـ وليس "الإيمان الأعمى" أو "الرغبة في الاعتقاد" ـ لتبرير قبولنا ببعض التعاليم المعيّنة. وبطبيعة الحال، فإنّ بعض تلك التعاليم تؤخذ اعتمادًا على السلطة والأمر، إلّا أنّ الثقة بهٰذه السلطة ناشئةٌ من الاستدلال العقلي. ومن هنا يمكننا أن نعرف أنّ كذا وكذا من التعاليم صحيحةٌ لأنّ المسيح كان يعلّمها؛ ويمكننا أن نعرف أنّه هو نفسه دليلٌ يمكن التصديق به، لأنّ معجزة بعثه من الموت تضع ختمًا إلٰهيًّا بالتصديق على ما كان يقول، بما فيه ادّعاؤه بأنّه مرتبطٌ بالإله، طالما أنّ الكائن الإلٰهيّ لا يمكن أن يكون على خطإٍ؛ ويمكننا أن نعرف أنّه قد بُعث من الموت بالفعل بناءً على كذا وكذا من الأدلّة التاريخيّة جنبًا إلى جنب مع معرفتنا المستندة على الخلفيّة المعرفيّة بأنّ الإله موجود، وأنّ النفس خالدة؛ ويمكننا أن نعرف أنّ الإله موجود، وأنّ النفس خالدةٌ بناءً على كذا وكذا من البراهين الفلسفيّة، وهلمّ جرًّا. فكلّ حلقةٍ في السلسلة مدعومةٌ بدليل.

وأرجو أن تضعوا في الحسبان أنّني لست الآن بصدد تقديم الأدلّة لإثبات بعث المسيح أو صحّة المسيحيّة؛ ولأجل ذٰلك، لا تسارع بالقول: "آه كم هٰذا سخيف، إذ يمكنني أن أكشف عن ألف ثغرةٍ يحتوي عليها هٰذا الكلام"؛ فأنا

لست بصدد إثبات أيّ شيءٍ من ذٰلك، إذ إنّ هٰذا الأمر يتطلّب لوحده كتابًا مستقلًّا[1]. بل إنّ كلّ ما أتطلّع إليه من كلّ ذٰلك هو أن أعطي لمحةً عن المخطّط الّذي تعتمده المسيحيّة تقليديًّا لإثبات ما تدّعيه، وتحديد الموضع الّذي يلعب فيه الإيمان دورًا في ذٰلك، والذي إذا لاحظت، لم يأخذ حيّزًا فيما ذكرته أصلًا. وإذا كان كذٰلك، فأين دور الإيمان إذن؟ هٰذا ما عليّ أن أتحدّث عنه فيما بعد. فلو فرضنا أنّك قد عرفت من خلال الأدلّة العقليّة البحتة أنّ هناك إلٰهًا، وأنّه بَعث عيسى المسيح من الموت، ممّا يعني أنّ المسيح مرتبطٌ بالإلٰه بالفعل كما ادّعى هو ذٰلك، وعلى هٰذا فإنّ أيّ شيءٍ يعلّمه لأصحابه لا بدّ أن يكون صحيحًا؛ وبعبارةٍ أخرى، لنفترض أنّ المخطّط العام الّذي تمّ الحديث عنه للتوّ يمكن أن يكون صحيحًا، فهٰذا يعني أنّك إذا كنت عقلانيًّا فلا بدّ أن تؤمن بأيّ شيءٍ جاء به المسيح؛ بل، إذا كنت عقلانيًّا، سوف تؤمن بما جاء به حتّى لو لم تكن قادرًا على معرفته بأيّة طريقةٍ أخرى، بل حتّى لو

---

(1) يُعتبر الفيلسوف وليم لين كريغ من أمهر وأعظم المدافعين عن تاريخيّة القيامة. وللاطّلاع على دراسةٍ مفيدة في هٰذا الخصوص، انظر: الفصلين السابع والثامن من كتابه:

Reasonable Faith (Crossway Books, 1994).

وللاطّلاع على تفاصيل أكثر، راجع كتابه:

The Son Rises: The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus (Moody Press, 1981).

وكتابه الآخر:

Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus (Edwin Mellen Press, 2002).

وانظر أيضًا:

Richard Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford University Press, 2003).

كان متعارضًا مع ما تعتقده بالبديهة ويصعب عليك فهمه، إذ إنّ العقل سيقول لك حينها بأنّ المسيح معصوم، وبالتالي لا يمكن أن يكون على خطإٍ في أيّ شيءٍ يقوله. وباختصار، يُخبرك العقل بأن تؤمن بما يقوله المسيح، لأنّه إلٰهي. وهٰذا بالفعل ما يعنيه الإيمان من وجهة نظر اللاهوت المسيحي التقليدي: الإيمان بما أوحاه الإلٰه، لأنّه لو كان الإلٰه قد أوحاه فلا يمكن أن يكون خاطئًا؛ ولٰكن حيث الادّعاء بأنّ الإلٰه قد أوحاه هو في حدّ ذاته شيءٌ يُعرف على أساس العقل. فهٰذا يعني أنّ الإيمان لا يتعارض مع العقل؛ بل يقوم على التعقّل ويكمّله.

والآن، من الوضح أنّ المسيحيّة لا تحتّم على كلّ مؤمنٍ أن يكون قادرًا على صياغة أدلّةٍ فلسفيّةٍ بالنحو الّذي يشتهيه لإثبات وجود الإلٰه، وبعث المسيح، وجميع الأمور الأخرى، فمعظم الناس قد لا يمكنهم حتّى فهم الأدلّة، بل يستند إيمانهم على ما تعلّموه من بعض المراجع ـ كالكنيسة، أو رجال الدين أو الفلاسفة ـ وبهٰذا المعنى يقوم اعتقادهم على الإيمان وليس العقل. بيد أنّ هٰذه مجرّد طريقةٍ مختزلة للقول بأنّه لا يستند مباشرةً على الأدلّة العقليّة، على الرغم من أنّه يستند بشكلٍ غير مباشر عليها. أمّا بالنسبة للفهم المسيحي التقليدي للأمور، فإنّ المرجعيّات المعنيّة، أو بعضها على أيّة حال، لا بدّ أن تكون لها تلك الأدلّة الضروريّة، وهي بالفعل تملك مثل هٰذه الأدلّة. وهٰذا الأمر نجده بعينه في مجال العلوم المختلفة، فالرجل العادي الّذي يعتقد أنّ " $E = mc^2$" قد لا يمكنه أن يقدّم لك دفاعًا كافيًا عن اعتقاده بها فيما إذا كانت حياته تعتمد على ذٰلك. بل هو يعتقد بذٰلك لأنّ معلّم الفيزياء في المدرسة الثانويّة قال له ذٰلك، أو لأنّه سمعه في إحدى حلقات ستار ترَك (Star

Trek). والحقيقة حتّى كاتب ستار ترَك قد لا يمكنه أن يقدّم دفاعًا أفضل ـ فقد كان يقتبس بعضًا من المعلومات العلميّة العامّة الّتي تعلّمها سابقًا بالطريقة نفسها الّتي تعلّم فيها الرجل العادي ـ وحتّى معلّم الفيزياء في المدرسة الثانويّة لن يمكنه الدفاع بشكلٍ جيّد أمام أحد المشكّكين الأذكياء الذين يعرفون فنون الفيزياء. بل إذا كنت تريد العثور على شخصٍ يمكنه أن يعطي تفسيرًا رصينًا ودفاعًا حقيقيًّا، فعليك أن تذهب إلى قسم الفيزياء في الجامعة، مثلًا؛ وعلى أيّة حال، فإنّ بعض أولٰئك سيكونون أكثر وضوحًا وأفضل اطّلاعًا من غيرهم. إنّ معظم الناس الذين يعتقدون أنّ $E = mc^2$، أو بأيّ فرضيّةٍ علميّةٍ أخرى مقبولة بشكلٍ عام ومعروفة على نطاقٍ واسع، إنّما يقومون بذٰلك على أساس الإيمان بالمعنى نفسه الّذي نتكلّم عنه هنا. وبعبارةٍ أخرى، هم يعتقدون بذٰلك بناءً على مرجعيّة أولٰئك الذين تعلّموا ذٰلك منهم. والجميع يقرّ بأنّ هٰذا أمرٌ مشروع تمامًا؛ بل لا توجد وسيلةٌ أخرى يمكننا من خلالها أن نعرف الكثير من الخير والمنفعة على الإطلاق إن لم نكن قادرين على اللجوء إلى مرجعيّاتٍ مختلفة. ولٰكن إن كان هٰذا مشروعًا في جوانب أخرى من الحياة، فهٰذا يعني أنّه في حدّ ذاته خالٍ من الإشكال، وبالتالي يجري في الدين كما يجري في غيره.

ومن الصواب أيضًا القول بأنّ بعض العقائد المسيحيّة لا تعدو كونها "ألغازًا"؛ إلّا أنّ هٰذا لا يعني أنّها بذاتها غير منطقيّة وبالتالي يجب أن تكون مقبولةً على أساس "الإيمان الأعمى"، بل يعني ـ مادامت في حدّ ذاتها عقلانيّةً ومتماسكة تمامًا ـ فإنّ عقولنا محدودةٌ جدًّا لتفهمها بعمق، ولذا لا يمكنها أن تصل إليها بواسطة العقل المجرّد من دون الحاجة إلى الوحي الإلٰهيّ. وبما أنّنا ـ

كما يُدّعى ـ نقدر من خلال العقل على معرفة أنّ تلك العقائد قد تمّ إيحاؤها من قِبل الإله، فهٰذا يعني أنّه حتّى مع وجود الألغاز اللاهوتيّة الغامضة، ورغم أنّ العقل لا يمكنه الوصول إليها مباشرةً من تلقاء نفسه، إلّا أنّه يمكن القيام بذٰلك بشكلٍ غير مباشر. فطفلك ذو الثلاث سنوات لا يمكنه، مثلًا، أن يكتشف بنفسه أنّ الناس لا يستطيعون التنفس على سطح القمر، أو أنّ الإفراط في تناول الحلوى وفضلات الطعام الملوّثة سيكون مضرًّا له على المدى الطويل؛ بل، قد لا يكون قادرًا حتّى على أن يفهم كيف يمكن لهٰذه الأمور أن تكون صحيحةً عندما تخبره بها. ومع ذٰلك، فهو يعرف بالفعل، من خلال التجربة، أنّك صادقٌ وجديرٌ بالثقة، ولذا يصدّق بتلك الأمور، ولديه إيمانٌ بأنّ هٰذه "الأمور الغامضة" صحيحة، وأنّه من المنطقي تمامًا له أن يأخذ بها؛ بل سيكون من غير المنطقي له ألّا يأخذ بها. وبهٰذا المعنى بالضبط تقول المسيحيّة إنّه يجب الإيمان بتلك الأمور الملغزة الغامضة الّتي تقوم بتعليمها؛ لأنّها ـ حسب ما تدّعي ـ ترى بأنّنا نقدر من خلال العقل على معرفة أنّ تلك الأمور الغامضة قد جاء بها الوحي[1].

---

(1) قال بذٰلك باعتبار أنّ الكنيسة تذهب مذهب الإيمانويّة عند تعارض النصّ الدينيّ مع العقل، وهو تقديم مفاد النصّ على مقتضى العقل، ومن الواضح أنّ الالتزام بهٰذا المبنى يحمل في طيّاته إمكانيّة تمرير القول بالكثير من الأمور من دون رقابةٍ علميّةٍ، تحت حجّة أنّ العقل قاصرٌ؛ إذ إنّ الغموض والإلغاز كلماتٌ فضفاضةٌ ونسبيّةٌ، تختلف باختلاف مواطن استعمالها، فالبعض يستعملها في كلّ ما لم يعتادوا على حصوله، وكلّ ما لم يستطيعوا فهم سببه سيكون لغزًا غامضًا. والبعض الآخر يجعلها تشمل حتّى ذاك الّذي يتضمّن تناقضًا عقليًّا، وامتناعًا بحسب معايير التعقّل، وهٰذا الأمر عينه تمّ استغلاله من قِبل الملحدين.

نعم، لكاشفية العقل البشريّ حدودٌ يعجز تكوينًا عن تخطيها، إلّا أنّ التذرّع بهٰذا العجز لقبول ما

لقد أصبح واضحًا بأي معنًى كانت الأدلّة الّتي تعرّضنا إلى بعضها "مقدّماتٍ للإيمان"، إذ إنّها هيّأت الميدان للإيمان من خلال منحه أساسًا عقليًّا، يجعله شبيهًا بنوع الإيمان لدى كلّ شخص ـ بما فيهم العلمانيّون ـ بالمرجعيّات (كالآباء، والعلماء، والخبراء في مختلف المجالات الأخرى) حيث يعتقدون ـ على أساسٍ منطقي ـ بأنّهم جديرون بالثقة. وهٰذا الفهم للإيمان، كما قلت، كان ولا يزال الاتّجاه السائد في تاريخ المسيحيّة. فقد قضى المجمع الفاتيكاني الأوّل (First Vatican Council) أنّ وجود الإلٰه يمكن أن تتمّ معرفته على وجه اليقين من خلال "النور الطبيعي للعقل البشري"، ولعن أيّ شخصٍ يخالف هٰذا الحكم. وقد أدان الأكويني وغيره من الشخصيّات البارزة في المذهب السكولائي وجهة النظر القائلة بأنّ وجود الإلٰه لا يمكن إثباته. وبطبيعة الحال، فإنّ العلمانيّين سيسخرون من مثل هٰذه التصريحات على أنّها محاولةٌ لتسوية المسائل الفلسفيّة من خلال قراراتٍ متزمّتةٍ مستبدّة. بيد أنّ ما عجزوا عن إدراكه هو أنّ غاية هٰذه الإدانات كانت إبعاد المسيحيّة عن نوع اللاعقلانيّة والدينيّة الّتي من شأنها أن تجعل الاعتقاد الديني يبدو مسألةً ذاتيّةً

يعلم العقل بطلانه ـ ولا إلغاز فيه إلّا من جهة نسبته إلى الإلٰه أو النبيّ كما يفعل بعض المتديّنون، أو كونه يحصل في عالم ما تحت الذرّة غير المألوف لنا كما يفعل المادّيّون ـ مغالطةٌ، خصوصًا وأنّ نسبة أيّ أمرٍ إلى الإلٰه، أو النبيّ، أو أوصيائه، إنّما يتمّ من خلال ملاحظة النصوص الحاكية لقولهم أو الناقلة لحديثهم. والنصوص نفسها ـ كثيرًا ما تقبل الفهم بوجوهٍ متعدّدةٍ، وتشكّل معارف العقلِ قرائن لبّيّةً لتحديد مفادها ـ في أحيانٍ عديدةٍ لا تُساق بداعي بيان الواقع، بل بدواعٍ أخرى ليس محلّ تفصيلها هنا. ومن هنا، فإنّ كلّ ما لا يعرف العقل إمكانه في نفسه، لا يمكن نسبته إلى الإلٰه؛ لأنّ إمكانه يشكّل مبرّرًا أساسيًّا للقيام بمثل هٰذه النسبة، وما عُلم بالعقل امتناعه، فلا تيقن نسبته إلى الإلٰه، بل يشكّل امتناعه العقليّ مانعًا من التصديق بنسبته إليه. (المُراجِع العلميّ)

أو عاطفيّةً بحتة، مقطوعةً عن أيّ أساسٍ في الحقائق الموضوعيّة والحجج العقلانيّة. ولا أشكّ في أنّه قد كان ولا يزال هناك مسيحيّون وأناسٌ من دياناتٍ أخرى لا تتوافق نظريّتهم أو ممارستهم مع هٰذا الفهم، ولٰكنّني لا أتحدّث عنهم، ولم يتحدّث عنهم الأكويني وغيره من المفكّرين الكبار من المذاهب الدينيّة الغربيّة. وإذا كان "الملحدون الجدد" جادّين في تقديم قضيّةٍ عقلانيّةٍ للإلحاد، فعليهم، كما قلت، أن يقوموا بالدفاع عن الأفكار المضادّة، وليس الثرثرة في مئات الصفحات حول مخاطر "الإيمان" على أنّه إرادةٌ غير منطقيّة للاعتقاد بشيءٍ ما رغم أنف جميع الأدلّة، والحال أنّ هٰذا الموقف قد تعرّض للإدانة باستمرار على يد التيار المسيحي السائد. ولا يعنيني السبب الكامن وراء إصرارهم على البحث عن شركاء مجادلين في المدارس الإسلاميّة واجتماعات الإحياء الّتي تُقام في الخِيَم، بدلًا من الكاتدرائيّات أو الأماكن التخصّصيّة لطرح مثل هٰذه الأمور؛ إلّا إذا كان ذٰلك خشية الاضطرار إلى مجابهة شخصٍ موازٍ لهم.

ومع ذٰلك، يؤكّد الملحدون الجدد على أنّه لا يجوز لأحدٍ أن يتوقّع منهم الدفاع عن كلّ ما تمّ القيام به باسم الإلحاد، وبالتالي فإنّ دوكِنز، وهارِس، وهِتشنز، وبغضبٍ شديد، ينأون بأنفسهم عن ستالين (Stalin)، وماو (Mao)، وبول بوت (Pol Pot) وغيرهم من السفّاحين الشيوعيّين - وجميعهم من الملحدين الملتزمين كثيرًا بالإلحاد - على أساس أنّ أولٰئك الأشخاص شرّيرون وغير عقلانيّين، ولا يمكن بالتأكيد أن يمثّلوا العلمانيّة "الحقيقيّة". إلّا أنّ الإقرار بخلاف ذٰلك، من شأنه أن ينسف أسطورة "الجنّة على الأرض" الّتي يقول دوكِنز إنّها تنتج من إبقاء الأطفال في مأمنٍ من التعليم الديني الّذي

كان ستالين وأقرانه يرونه "حقًّا" وكانوا على استعداد تام لأن يضمنوه لمواطنيهم على أوسع نطاق. إنّ تعليمه البالي يبدو كمطرقةٍ ثقيلة في كوليما (Kolyma)، بينما ينتصب هِتشِنز لمناهضة "حجّة التصميم" عند بيلي، من خلال توظيفه لواحدةٍ من تلك "القصاصات الّتي لا يكاد يتذكّرها أحد من آراء ونظريّات كارل بوبر (Karl Popper)" الّتي قال عنها ديفد ستوف بأنّ أفواه العلماء الذين يعتقدون أنّهم يعرفون شيئًا عن الفلسفة، كانت تثرثر بها دائمًا[1]. فـهتشِنز ليس عالمًا، لٰكنّه حصل قبل أربعين عامًا على درجةٍ في الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد من جامعة أوكسفورد، حيث، على ما يبدو، كان قد وقع نظره على قولٍ لكارل بوبر بأنّ "النظريّة غير القابلة للتفنيد هي إلى حدٍّ ما نظريّةٌ ضعيفة"[2]. إلّا أنّه لم يحدث له أبدًا أنّه برفضه الإقرار حتّى بواحدةٍ من المئة مليون جثّة الّتي سبّبتها الشيوعيّة لتكون دليلًا ضدّ الادّعاءات الأخلاقيّة للإلحاد، سوف يجعل موقفه الخاص "غير قابلٍ للتفنيد" أكثر بكثير من أيّ شيءٍ قاله بيلي (إذ رغم كلّ ذٰلك، فإنّ الأخير قد أقرّ بأنّه من الممكن على الأقل أن يكون بإمكان الكائنات الحيّة أن تنشأ من خلال عمليّاتٍ طبيعيّة). ولٰكن بعد ذٰلك، ها هي وصفة كريستوفر هِتشِنز للصحافة الجادّة: جزءٌ واحد من المعرفة الحقيقيّة، وجزءٌ واحد من العرقلة والإعاقة، وجزءٌ واحد من الخداع المحض. ثمّ انقر على "حفظ (save)"، وأرسله بالبريد الإلكتروني إلى غرايدون (Graydon)، مع آخر رشفةٍ من الشراب، وسينتهي كلُّ شيءٍ تلك الليلة. فكيف يمكنك أن ترتكب خطأً؟

---

(1) Stove, *The Plato Cult*, p. 5.

(2) Hitchens, *God Is Not Great*, p. 81.

ومع ذٰلك، يصرّ هٰؤلاء الملحدون الجدد أنفسهم على أنّ حاملي الأفاعي[1] في ولاية كنتاكي، والانتحاريّين في الضفة الغربيّة[2]، والكاردينال نيومان (Cardinal Newman) في دراسته، لا بدّ أن يتكتّلوا معًا في وحدةٍ غير متبلورة لا شكل لها تُدعى "الدين"، ومن ثَم تُلقى حماقات البعض وجرائمهم على عاتق الآخرين؛ وذٰلك عملًا بالشعار المألوف: مهما كانت الظروف فأنا الغالب وأنت الخاسر. وهٰذا يعني أنّ التفكير السطحي سيّئٌ في نفسه إلّا إذا كان الملحدون هم الذين يمارسونه، وأنّ أصحاب الفكر التقدّمي سوف يكونون دائمًا مثقّفين ومنفتحين، إلّا عندما يكون الموضوع هو الدين. وهلمّ جرًّا وهلمّ جرًّا. والآن، لا بدّ أن يكون واضحًا بما فيه الكفاية أنّني لا أدافع، ولن أدافع عن كلّ ما تمّ القيام به باسم "الدين". إذ لو صحّت الأدلّة الّتي كنّا نناقشها فهٰذا يعني أنّ الدين الحقيقي، أيًّا كان هٰذا الدين، سيكون دينًا توحيديًّا بلا شكّ. وهٰذا كافٍ لجعل الأمور أكثر تحديدًا. ومن هنا وكما قلت سابقًا، فإنّ الكلام عن العقيدة المسيحيّة، على وجه الخصوص، ليس من شأن هٰذا الكتاب، وذٰلك لأنّ كتابنا يُعنى بـ "اللاهوت الطبيعي" فقط (أي معرفة الإلٰه عن طريق التعقّل الخالص) وليس "اللاهوت الوحياني" (أي معرفة الإلٰه عن طريق الوحي الإلٰهيّ). ومع ذٰلك، فلا ينبغي للقارئ أن يتفاجأ بقولي بأنّ جوهر المسألة

---

(1) حمل الأفاعي طقسٌ ديني يُمارس في بعض الكنائس في الولايات المتحدة، والذين يمارسون هٰذه الشعيرة يستدلّون عليها بإنجيلي مرقس ولوقا. (المترجم)

(2) يقوم الكاتب هنا بتقديم موقفه من دفاع الفلسطينيّين عن أرضهم المغتصبة، والظلم الواقع عليهم، انطلاقًا من الرواية الصهيونيّة الّتي تُروّج في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وهو أمرٌ ليس غريبًا أن يقوله أحد مواطنيها. وإن كان من المحبِط صدوره عن مثل إدوارد فيزر. (المُراجع العلمي)

يكمن هنا، إذ لو كان الدين التوحيدي يدّعي لنفسه أنّه قائمٌ على الوحي، فهٰذا يعني أنّه يحتاج في إثبات مصداقيّته إلى معجزةٍ مثيرةٍ جدًّا[1]، إذ لا توجد في الحقيقة طريقةٌ معقولة أخرى يمكن من خلالها التحقّق من الوحي المُدّعى[2]؛ وبعث الموتى يُعدّ بلا شكّ معجزةً من هٰذه المعجزات، إذ لا توجد أيّة سبلٍ طبيعيّة معقولة يمكن من خلالها للرجل الميت أن يعود إلى الحياة مرّةً

---

(1) هٰذا هو أحد الأمور المشهورة على لسان الكثيرين، وليس المسيحيّين فقط، بل حتّى على ألسنة المتكلّمين المسلمين، حيث يعتبرون إثبات الدين الخاصّ والنبوّة رهنًا بالمعجزة. بل وصل الأمر ببعضهم إلى حدّ ادّعاء عدم وجود ما يدلّ على الحاجة إلى الدين، إلّا ادّعاء النبي ذٰلك وقيامه بالمعجز. وهٰذا الأمر، وإن كان صحيحًا بالنسبة إلى عامّة الناس، إلّا أنّه من الخطإ الفادح اعتبار الإعجاز بالمعنى المتداول الطريقَ الوحيدَ لإثبات النبوّةِ والوحي. بل هو أدنى مراتب الإثبات، وإلّا فإنّ جوهر إثبات حقّانيّة الدين ووحيانيّته هو ملاحظة مضمونه وما يقدّمه للإنسان من آليّات استكمالٍ وتشريعات؛ إذ هو يتطلّب المعرفة أوّلًا بالإنسان وكماله ونقائصه وحاجاته، وبالتالي المعرفة بمعايير التفكير ومعايير السلوك العامّة ومعيار الغاية الإنسانيّة، وهو ما لا يكون إلّا لمن سلك سبيل تعلّمها، أي ممّن عرف كيف يعقل، ومارس تعقّله في فهم نفسه والكون، ثمّ لاحظ بعقله الرسالة الّتي جاء بها مدّعي النبوّة، ليرى مضمونها وعلاقته بما يحتاجه الإنسان حقيقةً، ويرى آليّاتها الّتي تقدّمها لتحقيق هٰذا التكامل. (المراجع العلميّ)

(2) بل يوجد، وبالنسبة إلى القرآن ـ طالما أنّ الكاتب قد تطرّق إليه بعد أسطر ـ فإنّه يجعل أساس التصديق برسالته في التعقّل والفهم لحقيقة مضمونه ومغزاها، ولذٰلك كان دائمًا يربط بين التعقّل والتصديق بما جاء به، ولأجل ذٰلك جاءت النصوص المنسوبة إلى أئمّة الدين بالتأكيد على أنّه مَن كان له عقل كان له دين، ومن لا عقل له لا دين له؛ إذ ليس التديّن الإلٰهيّ باتّباع الآباء والتقليد في العقيدة وإن كان هو الشائع إلّا أنّ ذٰلك يعني ضمنًا أنّ رسالة الوحي الإلٰهي تحتوي ضمنًا وبشكلٍ جوهري على دعوةٍ ملحّة إلى رفع الناس لمستوى التعقّل والعقلانيّة في نفوسهم، كي يرقوا لفهم حقيقة ما جاء به ربُّهم عِبر رسله لأجلهم، وإن كان مصطلح العقل والعقلانيّة قد أصبح في عصرنا محرّفًا وملتبسًا بسبب تحريفات السفسطائيّين المتسمّين بالفلاسفة. وسيأتي من المصنّف الكشف عن هٰذا الأمر لاحقًا. (المراجِع العلمي)

أخرى. ولٰكن هل لدى الإسلام شيءٌ يتوافق مع هٰذا؟ فما يقوله لنا المسلمون هو أنّ "معجزة" محمّد هي القرآن نفسه. ولٰكنّ يبدو هٰذا مخيّبًا للآمال فعلًا، وخصوصًا أنّ ما في القرآن يمكن بسهولة أن يكون مقتبسًا من المصادر اليهوديّة والمسيحيّة[1]. أمّا بالنسبة إلى اليهود، فإنّ دعاوى المعجزات شائعة في

---

(1) يُدخل الكاتب نفسه هنا في مباحث كان من الأجدى له عدم التعرّض لها أصلًا لأنّها خارجةٌ عن بحثه، إلّا أنّ انجراره إلى التعامل مع كلّ الأمور كسلّةٍ واحدة، والرغبة في الإجابة عن كلّ ما ذكره الملحدون في كتبهم، في كتابٍ واحد أوجبا، كما سبق وأشرت في المقدّمة، خروج المصنّف عن عادته الّتي دأب عليها في معظم كتابه، وهي الدقّة في معالجة الأمور. إذ يقدّم القرآن نفسه العديد من المسائل الّتي تعرّض إليها على أنّها جاءت مصدّقةً ومؤكّدةً لما جاء مسبقًا في كتب الديانات، بل يقدّم نفسه على أنّه يتابع مهمّة الأنبياء السابقين وليس منفصلًا عنها، وبالتالي كيف يمكن لمحض التوافق معهم ومع ما جاء في الكتب الّتي بأيدي اليهود والنصارى أن يكون دليلًا على الأخذ منهم، بل يفترض أن يكون محطّ النظر هو الأمور الأخرى الّتي يدّعي القرآن أنّه أضافها وعمل على إكمال مهمة الأنبياء السابقين من خلالها، وختم النبوّة والرسالة بها، وهٰذا ما يتطلّب دراسةً مفصّلة لمضمون القرآن بعد الدراية الحقيقيّة بأصل مهمّة الأنبياء، والتي لا يمكن أن تُعلم إلّا بعد الدراية المفصّلة بما يحتاجه البشر حقيقةً، والتي لا يمكن تحقيقها إلّا في طول الدراية بماهيّة الاستكمال البشري فردًا ومجتمعًا، والذي لا يمكن الإحاطة به بكافة جوانبه إلّا بمعرفة علاقته، كجزءٍ من كلّ، بالموجود الكلّ المُسمّى بالكون، والمسار التكاملي مبدأً ومنتهى لهٰذا الموجود الكلّ، فإذا تمّ ذٰلك، أمكنت ملاحظة دور القرآن في تحقيق كلّ ذٰلك، وعلاقة مضمونه وأسلوبه به. وبالتالي، من الخطإ والخطإ الفادح التعرّض في مثل هٰذا الموضع إلى معجزة القرآن وحسب، بل التعرّض إلى كلّ ما جاء من الكاتب حول حقيقة الدين، وكيفيّة إثباته، وتحديد الدين الصحيح. وسوف يأتي بعد قليل التعليق على ما ذكره حول علاقة الإعجاز بإثبات حقّانيّة الدين، وحول كيفيّة تفسيره لمعجزة القيام من الموت واعتبارها أساسًا لأصل التديّن. ولٰكن ما يهمّني الكلام عنه هنا، هو أنّ بحث هٰذه الأمور لا يتمّ بهٰذه الطريقة، ولا يجوز إلقاء الكلام على طريقة الافتراض والاحتمال وفقًا لقدرتنا على التخيّل والفرض. إذ إنّ هٰذا عين ما مارسه ديفيد

العهد القديم ـ كمعجزات موسى مثلًا ـ بيد أنّ المسيحيّين يقبلونها أيضًا، وحتّى لو تمّ التحقّق من صدقها التاريخي، فإنّها لا يمكنها تسوية القضيّة لصالح اليهوديّة ضدّ المسيحيّة بالخصوص. وعلاوة على ذٰلك، فإنّ الأدلّة المباشرة للشهود العيان حول قصص المعجزات هٰذه أكثر إثارةً للجدل من أدلّة البعث من الموت. ومن هنا، ومع أخذ جميع الأمور بنظر الاعتبار، فإنّ الدين التوحيدي المدّعى أنّه موحًى من الإلٰه والذي يمكن أن يتوسّل بمعجزةٍ حاسمةٍ واحدة في صالحه هو الدين المسيحي. فلتثبت أنّ البعث من الموت قد وقع حقًّا، وعندها ستكون قد أثبتّ أنّ المسيحيّة صحيحة؛ ولتبرهن على أنّه لم يحدث، وسوف تكون قد أثبتّ بطلان المسيحيّة، كما يؤكّد ذٰلك القديس بولس نفسه. ولا يوجد هناك دينٌ عالمي آخر يضع نفسه بهٰذا الشكل الواضح والجلي أمام الفحص والتقييم العقلاني[1].

هيوم، ويمارسه أولٰئك الذين يقدّمون فرضيّاتٍ خياليّةً حول منشأ التديّن البشري وحقيقته. فقبل أن نتكلّم عن تحديد الدين الخاص، علينا أن نعرف لماذا الدين، وحتى نعرف ذٰلك، علينا أن نعرف ما الإنسان، وما كماله، وما طريق استكماله، وما الّذي ينقص الإنسان كي يبلغ هٰذا الكمال، وكيف يبلغه وعلاقة اختياره ببلوغه، وهل يحتوي هٰذا الدين أو ذاك على ما يحتاجه أو لا، وكيف هو الطريق لاكتشاف ذٰلك. (المراجع العلمي)

(1) هٰذا من غرائب الكاتب الّتي تُثير العجب والدهشة، إذ كيف يمكن لحدثٍ تاريخيٍّ يحتمل وجوهًا متعدّدةً، ولا يملك سبل الإثبات أو النفي بشكلٍ حاسمٍ، أن يكون قابلًا للتقييم العقلاني؟! بل إذا أردنا أن نتكلّم من المنظار نفسه ومن الجهة نفسها، فإنّ دينًا يجعل من كتابٍ موجودٍ ومقروءٍ ومتاحٍ لكلّ أحدٍ، معيارًا لإثبات صحّته أو عدم صحّته هو الّذي يمكن أن يوصف بأنّه يضع نفسه بنحوٍ لا نظير له في التاريخ أمام محكّ الفحص العقلانيّ، لأنّه يقدّم أمرًا يملك الناس جميعًا، بالفعل أو بالقوّة، أدواتٍ لفحصه واختباره في أسلوبه ومضمونه، واكتشاف وجه الإعجاز المدّعى فيه، وما الّذي يجعله كتابًا إلٰهيًّا أو غير إلٰهيٍّ. فرغم أنّ كلّ من يجعل صدقه رهنا للتحقق

ومهما يكن، فقد قمنا بتحديد العلاقة بين الإيمان والعقل بالنحو الصحيح، ويمكننا الآن أن نعود إلى الحديث عن مشكلة الشر. يقول الملحدون بأنّه إذا كان الإله موجودًا، فيمكنه إذن، باعتباره القادر على كلّ شيء والخير المطلق، أن يمنع البؤس والمعاناة الّتي نراها من حولنا؛ غير أنّ المعاناة مستمرّة؛ وبالتالي فإنّ الإله غير موجود. ولكن وكما قلت، فإنّ هذه الحجّة لا قيمة لها، وقد تمّ بحث هذه المسألة من قِبل الفلاسفة واللاهوتيّين بشكلٍ واسع جدًّا، وهناك الكثير الّذي يمكن قوله في هذا المجال[1]. ولكن الأكويني، كما هو حاله في كثير من الأحيان، يصل إلى بيت القصيد في هذه المسألة. وهو أنّ المقدّمة الأولى، الّتي تنطلق منها حجّة الملحدين، باطلةٌ بكلّ بساطة، أو على الأقل لا يمكن تبريرها ـ بمعنى أنّه لا يوجد أيّ سببٍ، مهما كان، يدعو إلى الاعتقاد بأنّ الإله القادر على كلّ شيء والخير المطلق، لا بدّ أن يمنع الآلام والمعاناة الّتي نراها من حولنا، إذ إنّ " السماح بوجود الشر يشكّل

من وجود شيءٍ ما، فإذا ثبت وجوده لزم عنه صدقه، سيكون واضعًا لدعواه في معرض الفحص العقليّ، إلّا أنّ عقلانيّة التعليق والاحتجاج من قِبل المدّعي لا يمكن أن تتمّ إلّا إذا كانت آليّات التحقّق متوفّرةً ومتاحةً، ولو بالتعلّم والتدريب والبحث القابل للإيصال إلى النتيجة بشكلٍ حاسمٍ. وهذا الأمر ينطبق بشكلٍ تامٍّ على من يعلّق صدقه على فحص مضمون كلامه وفقًا لمعايير التعقّل والفحص العقليّ، لا على من يعلّقه على أمرٍ تاريخيٍّ بعيدٍ لا يخلّف آثارًا حسّيّةً يمكن اكتشاف حقيقته من خلالها. ويا ليت المصنّف لم يقم بإدخال مثل هذه الأمور في كتابٍ قيّمٍ وجديرٍ بالقراءة ككتابه هذا. (المُراجع العلميّ)

(1) انظر:

Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (Continuum, 2006).

إذ يعالج الكتاب هذا الموضوع بالتفصيل المملّ وبشكلٍ رائع.

جزءًا من الخير المطلق للإلٰه، فهو من ذٰلك الشر يصنع الخير"[1]. وإذا كان الإلٰه قادرًا على أن يُخرج من الشرور الّتي نعايشها في الواقع خيرًا أكبر بكثير ممّا كان يمكن أن يكون دونها، فإنّه بطبيعة الحال، سيسمح بوجود تلك الشرور رغم أنّ قدرته مطلقة وعلمه مطلق، وهٰكذا بالنسبة لجميع الصفات الأخرى ـ مثل كونه حقيقةً محضة، وموجودًا بذاته، وخيرًا بذاته، وهٰكذا دواليك، كما رأينا ـ وبما أنّ للبشر نفوسًا خالدة، فإنّ حياتنا هنا في هٰذه الدنيا ليست سوى طرفة عين لا أكثر بالمقارنة مع الأبديّة الّتي سندخل فيها، وبالتالي لا توجد حدودٌ للعواقب الحسنة الّتي يمكن أن تحصل في الحياة الأخرى حتّى من أسوإ الشرور الّتي نعانيها في هٰذه الحياة الدنيا. ومهما يكن، فحتّى أسوأ تلك الشرور سيكون محدودًا، وهناك أكثر من سببٍ وسبب يدعو إلى الاعتقاد بأنّ الإلٰه يمكن أن يُخرِج ـ وسوف يُخرِج فعلًا ـ من مصائب هٰذه الحياة الدنيا خيرًا يطغى على تلك المصائب، بحيث سيُنظر إلى هٰذه الحياة، عند التأمّل فيما مضى، على أنّها تستحقّ كلّ ذٰلك العناء.

إنّما نعرف نظائر هٰذا عن كثب من الحياة اليوميّة. فلنفترض أنّ طفلك يحاول تعلّم العزف على الكمان، وهٰذا يتطلّب الكثير من التمرين والممارسة، وبالتالي التضحية بالوقت الّذي يُقضى في ممارسة العزف. كما سيتطلّب أيضًا ساعاتٍ من الإحباط والملل، وبعض الآلام والمتاعب إذ إنّه سيبقى واضعًا ذراعيه ورأسه في وضعٍ مرهِق لفتراتٍ طويلة من الوقت، وتتصلّب بعض الأجزاء من أصابعه وتظهر عليها الثفنات، وربّما يتعرّض للإهانة والتحقير

---

(1) توما الأكويني، "الخلاصة اللاهوتيّة".

عندما يرتكب أخطاءً كبيرة أثناء غنائه أو عزفه وما شابه ذٰلك، أو يرى أنّ بعض الطلبة الآخرين أفضل منه في ذٰلك. أو قد يرغب أحيانًا في التخلّي عن ذٰلك. كما أنّ منعه من فعل ذٰلك قد لا يتطلّب التشجيع وحسب، بل العقوبات أيضًا في بعض الأحيان، وذٰلك لعدم تمرّنه على العزف في كلّ يومٍ مثلًا. وقد يكرهك خلال الأيّام المريرة نتيجةً لما وضعته فيه، ولٰكنّه في نهاية المطاف سيصبح ناجحًا جدًّا بالفعل، وسيختفي الإحباط الّذي كان يشعر به آنذاك تمامًا. بل قد ينسى ذٰلك نهائيًّا، وإذا كان إنسانًا طبيعيًّا عاقلًا، فإنّه بالتأكيد لن يحمل غلًّا تجاهك بسبب ذٰلك، أو أنّه سيرى أنّ المعاناة الّتي كان يعتقد فيما مضى أنّها لا تُطاق قد أصبحت الآن تستحقّ التفكير بها. في الواقع، مهما كان ذٰلك الشيء، فإنّ انجازه سيكون ذا قيمةٍ له، وقيمته هٰذه تأتي لأنّه كان عليه أن يعاني من أجل ذٰلك الشيء. وعندما يُدرك ذٰلك فيما بعد، قد يقول بالفعل إنّه لا يريد الحصول على ذٰلك الشيء بأيّة طريقةٍ أخرى غير تلك. ويمكن ذكر مثل هٰذه الأمثلة إلى ما لا نهاية.

وبطبيعة الحال، لا أدّعي أنّ المعاناة الطفيفة نسبيًّا ـ موضوع البحث ـ تماثل وفاة أحد الأبناء، أو سرطان العظام، أو معسكرات الاعتقال النازيّة (التي أُبيد فيها الآلاف في غرف الغاز أو بالمجاعة). بل حتّى أعظم أشكال الرعب الّتي يمكن أن نتصوّرها في هٰذه الحياة تتلاشى أمام رؤية جلال الإلٰه. وهنا أنقل مرّةً أخرى عن القدّيس بولس قوله: "إنّ معاناة هٰذه الدنيا لا تستحقّ المقارنة مع الرفعة والجلال الّذي سيُطلعنا عليه الوحي"[1]. ومن المؤكّد

(1) العهد الجديد، كتاب الروم، 8:18.

أنّ الملحدين قد يردّون بأنّهم لا يؤمنون بوجود رؤية جلال الإلٰه، ناهيك عن وجود إلٰهٍ. وقد يقولون إنّه لا يمكن تصوّر وجود أيّ شيءٍ في الحياة الأخرى يفوق أسوأ المعاناة الموجودة في هٰذه الحياة الدنيا. ولٰكنّ هٰذا يقودني إلى السبب وراء قولي بأنّ حجّة الشر لا قيمة لها، إذ إنّ الطريقة الوحيدة الّتي يمكن للملحدين أن يجعلوها معقولةً بالقول بعدم وجود شيءٍ يمكن أن يفوق معسكرات الاعتقال النازيّة (أوشفيتز Auschwitz)، وما إلى ذٰلك، هو قولهم بعدم وجود إلٰهٍ؛ وبالتالي عدم وجود رؤيةٍ لجلال الإلٰه. إلّا أنّهم إذا قالوا بعدم وجود إلٰهٍ، فهٰذا يعني أنّ تقديمهم لحجّة الشر سيكون جدالًا فارغًا، وذٰلك لأنّه ينطلق من فرض عين الشيء الّذي يُراد إثباته، وبالتالي لن يثبته على الإطلاق. فما يقوله هٰؤلاء فعلًا هو أنّه: "لا يوجد إلٰهٌ، إذ انظر إلى جميع هٰذه المعاناة الّتي لا يمكن أن يفوقها أيّ خير. ولٰكن كيف لي أن أعرف أنّه ليس هناك من خير يمكن أن يفوق ذٰلك؟ والجواب هو لأنّه لا يوجد إلٰهٌ". وأنت إن كنت تعتقد بأنّ مثل هٰذا الكلام يُعدّ دليلًا، فهٰذا يعني أنّك تحتاج إلى دورةٍ في المنطق.

ولنلاحظ أيضًا ازدواجيّة المعايير إلى الحدّ الّذي يؤسّس فيه الملحدون قضيّتهم على الادّعاء بأنّهم "لا يمكنهم أن يتصوّروا" وجود أيّ شيءٍ يمكن أن يفوق معاناة هٰذه الحياة. ولو كان أحد المؤمنين بقصّة الخلق يقول إنّه "لا يمكنه أن يتصوّر" كيف يمكن أن تكون مقلة العين قد تطوّرت (أو أيّ شيءٍ كان)، فإنّ ردّ دوكِنز وأقرانه سيكون، وبشكلٍ معقول جدًّا، أنّ حدود خيال المرء لا تتطابق بالضرورة مع حدود الواقع. ولٰكن عندما تكون القدم في فردة الحذاء الأخرى، فعلينا في المقابل أن نأخذ حدود خيال دوكِنز أو هِتشنز كدليلٍ لا يرقى إليه الخطأ على أنّ العلّة الأولى اللامتناهية، أو الذكاء المطلق غير قادرٍ على

استخراج الخير من الشرّ. فإن كان الأمر كذٰلك، فإنّ حدود خيالنا بعيدة جدًّا، ولٰكنّها مع ذٰلك لا ترقى إلى فهم ما قد تصنعه العلّة الأولى ـ الّتي هي نفسها الكائن بذاته والذكاء المطلق ـ من خيرٍ للمخلوق الّذي له نفسٌ خالدة، أكثر ممّا يرتبط بفهم ما يمكن أن ينتج عن عمليّةٍ منفصلةٍ محدودة مثل الانتقاء الطبيعي الّتي تعمل على الأشياء الحيّة المتناهية.

وخلاصة القول؛ أنّ العقل نفسه، كما قلت، يبيّن لنا أنّ هناك علّةً أولى وهي الموجود بذاته، والخير بذاته، القادر على كلّ شيء والعالِم بكلّ شيء، إلى ما هنالك من صفات؛ ويبيّن لنا أيضًا أنّ لدينا نفوسًا خالدة. ومن هنا يخبرنا العقل أنّ هناك إلٰهًا هو الّذي خلقنا من أجل حياةٍ بعد هٰذه الحياة، وهو القادر على أن يضمن لنا أنّ الخير الّذي نناله في الحياة الأخرى سيفوق الشرّ الّذي نعانيه في هٰذه الحياة الدنيا إلى الحدّ الّذي سيبدو الشرّ، مهما كان فظيعًا من وجهة نظرنا الدنيويّة، أنّه "لا يستحقّ المقارنة" بذٰلك الخير، وإن كان هناك شيءٌ ما من ذٰلك القبيل، فإنّه سيتم التغافل عنه من وجهة نظر الخلود والأبديّة. وبالتالي، فإنّ العقل نفسه يخبرنا أنّه لا يوجد أيّ سببٍ للاعتقاد بأنّه حتّى أسوأ المعاناة الممكنة في هٰذه الحياة تصلح بأيّ نحوٍ من الأنحاء لتفنيد وجود الإلٰه. ومع ذٰلك، وبما أنّنا كائناتٌ فانيةٌ، فقد يكون من الصعب جدًّا أن نأخذ هٰذا في الاعتبار عندما تواجهنا معاناةٌ شديدة؛ إذ إنّ أدلّة الفلاسفة واللاهوتيّين، وإن كانت من الناحية المنطقيّة لا تشوبها شائبة، إلّا أنّها تبدو بشكلٍ كبير مجرّدة وباردة بالمقارنة مع لوعة والدَي طفلٍ قد اغتُصب ثمّ قُتل. ولٰكن هٰذا هو العقل، مجرّدٌ وبارد. بيد أنّنا نجد الملحدين يخبروننا دائمًا كيف نحتاج إلى الحكمة والاتّزان في اتّباع العقل إلى حيث يقودنا، حتّى وإن كان

سيكسر قلوبنا بإخبارنا أنّه لا يوجد أملٌ في العدالة الكونيّة، ولا أمل في رؤية أحبّائهم، الذين فقدوهم، مرّةً أخرى، ولا أمل في الحياة بعد هٰذه الحياة، إلّا أنّهم يقومون بانتهاك عين ما أكّدوا عليه، وذٰلك عندما يقوم أحدٌ مثل توما الأكويني بالتأكيد على أنّه مهما كانت الأشياء السيّئة الّتي تحدث في هٰذه الدنيا، فإنّ العقل يؤكّد لنا أنّ الإلٰه يمكن أن يصلحها. ومن هنا، فإنّ المشكلة الحقيقيّة هي أنّ بعض الناس لا يمكنهم أن يقولوا نعم ويقرّوا بصحّة الجواب.

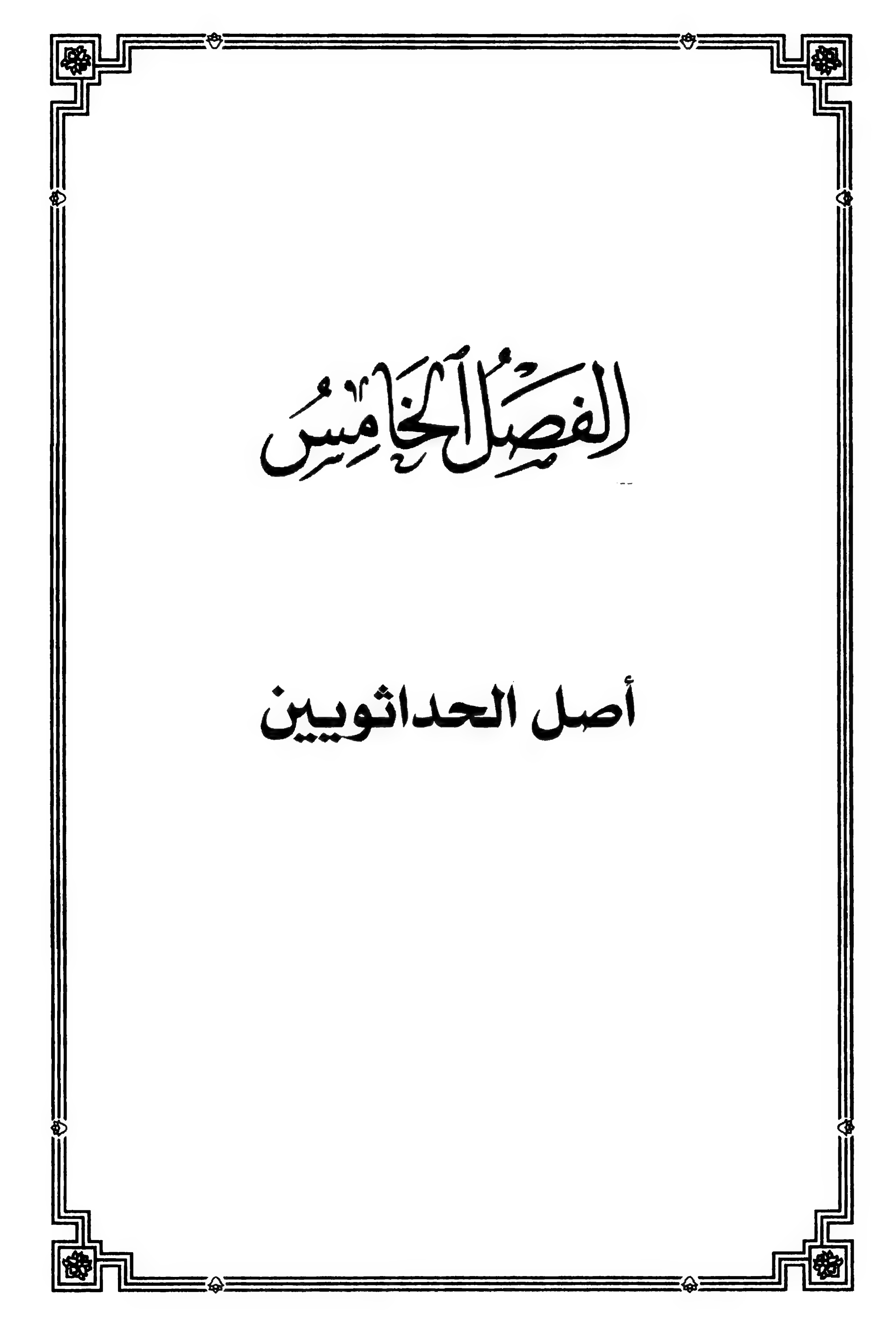
وعلى أيّ حال، فإنّ تجرّد العقل وبرودته هو بالضبط السبب الّذي يجعل الناس بحاجةٍ إلى نوعٍ من الإيمان كلّما يتمّ الحديث عن الشر. ومن الواضح أنّ الإيمان هنا ليس محض أمرٍ عاطفيّ، وإنّما هو فعلٌ من أفعال الإرادة. وهٰذا، كما علمت، لا يعني أنّ الإيمان يناقض العقل، بل إنّ الإيمان بالإلٰه في مقابل الشر ليس سوى إرادة اتّباع العقل إلى حيث يقودنا عندما تميل العاطفة بنا نحو الشكّ. إنّ شدّة الألم الّذي يشعر به المرء يمكن أن يجعله راغبًا بتسديد قبضته نحو الإلٰه، كما فعل جوب (Job). ولٰكنّ العقل يقول لنا بأنّ هٰذا الألم ليس إلّا جزءٌ من خطّةٍ شاملة لا يمكننا أن نسبر غورها بعد، ولٰكن يمكن أن يُخرِج الإلٰه فيها من ذٰلك الألم خيرًا يتلاشى معه ذٰلك الألم. ومن هنا، يقول لنا العقل: آمنوا بالإلٰه. بيد أنّنا لن نكون قادرين دائمًا على أن نفهم ما هي تلك الخطّة، أو كيف يمكن لهٰذه الحالة من المعاناة أو تلك أن تتلاءم مع ذٰلك، ولماذا. فنحن نملك بعض الأدلّة العامّة هنا وهناك، مثل أنّ بعض الأمور الحسنة كالصبر، والمغفرة، والتضحية بالنفس لا يمكن أن تكون من دون بعض الشرور المعيّنة، غير أنّنا لا نعرف التفاصيل. ومع ذٰلك، لماذا علينا أصلًا أن نتوقّع من أنفسنا القدرة على معرفتها؟ فإذا كان هناك إلٰهٌ من النوع

الّذي تشير إليه الأدلّة الّتي بيّنتها، وإذا كان مصير النفس في نهاية المطاف يتجاوز اهتمامات هٰذه الحياة بالطريقة الّتي ينطوي عليها الخلود، فهٰذا يعني أنّ فهمنا لهٰذه الأمور الخارجة عن حياتنا العادية فهمًا تامًّا هو الّذي سيكون غريبًا وغير متوقّع. ومرّةً أخرى، سيرفض الملحدون كلّ هٰذا على أنّه بهتانٌ أُضيف إلى بهتان. والمسألة، مع ذٰلك، هي أنّهم لا يستطيعون فعل ذٰلك، ومن ثَم يقومون في الوقت نفسه بتقديم "حجّة الشر" كدليلٍ على عدم وجود الإلٰه، لأنّه إذا كانت هٰذه الحجّة تقول إنّ جميع هٰذه الادّعاءات كاذبة، فإنّ ذٰلك ببساطة سيرمي الكرة في ملعب الملحدين، وعندها لن يستطيعوا إثبات أيّ شيءٍ على الإطلاق. ولٰكن نسمع جعجعةً ولا نرى لها طحنا.

وبالجملة، إنّ ما يقوله لنا الأكويني هو أنّ الإيمان هديّةٌ غيبيّة، إذ من وجهة نظر اللاهوت المسيحي، أيًّا كانت الأسباب الّتي قد تقودنا إلى الإيمان بالإلٰه وبما أوحاه، فإنّ النعمة الإلٰهيّة، الّتي تعمل من أجل خلاصنا، هي علّته الغائيّة؛ على أنّ كتابنا هٰذا ليس كتابًا في اللاهوت المعتمد على الوحي، بل في اللاهوت الطبيعي.

فإلى هنا نكون قد رأينا، وبالنظر إلى الصورة الميتافيزيقيّة للعالم الّتي سلّمها إلينا الإغريق، ولا سيّما أرسطو، كيف أنّ مسألةً عظيمة (على أقل تقدير) يمكن أن يُستفاد منها في إثبات وجود الإلٰه، وخلود النفس، والقانون الطبيعي للأخلاق. ورغم أنّ الفلاسفة المعاصرين قاموا، بالتأكيد، برفض هٰذه الصورة الميتافيزيقيّة، إلّا أنّ العمل التدريجي الّذي حصل فيما بعد، انطلاقًا من هٰذا الرفض، هو السبب برأيي وراء الصيت السيّئ الّذي أحاط به المثقّفون

المعاصرون كلًّا من الاعتقاد بالإلٰه، والنفس، والقانون الطبيعي. (وقد يودّ المرء لو يُقال لديكارت فيما لو أُعيد إلى الحياة: "أيّها الوغد! أنت الّذي أتيت لنا بريتشارد دوكِنز!"، فإنّه سيتدارك أمره ويعترف بذنبه على الفور). ومن هنا، فما بقي علينا أن نراه هو أن نعرف كيف مهّد المفكّرون المعاصرون الأوائل لحصول هٰذا التحوّل، ولماذا كانت التعليلات الّتي تمّ الاعتماد عليها تعليلاتٍ فاسدة وغير صحيحة، ولماذا لا يمكن، من الناحية المنطقيّة، تجنّب العودة إلى الفلسفة الكلاسيكيّة، وبالتالي القبول بالاستنتاجات الدينيّة الّتي تنتج عنها.



الفصل الخامس

أصل الحداثويين

أصل الحداثويين

ربّما تتوقّع أن يكون حال رينيه ديكارت (1596 ـ 1650)، كحال أفلاطون، أعني موضوعًا لحكاياتٍ ملفّقة، وذٰلك نظرًا لمقامه الرفيع كـ "أب للفلسفة الحديثة"؛ فإذا كان الأمر كذٰلك فأنت على حقّ. إذ كما هو الحال مع أفلاطون، فإنّ مضمون إحدى هٰذه الحكايات يعكس شيئًا عميقًا حول أفكار المفكّر. إذ وفقًا لما قيل، فإنّ القصّة الخياليّة عن النسب الإلٰهيّ المقدّس لأفلاطون تستدعي إلى الذهن صورةً حول الطابع السماوي لعالَم الصور الّذي اعتبره حقيقةً أسمى، والذي منه تحدّرت نفوسنا، وإليه تعود. وأمّا الأسطورة الّتي بدأت تنتشر حول ديكارت بعد حوالي قرنٍ من وفاته، فهي على ما يبدو أكثر غرابة؛ إذ يُقال بأنّه كان يسافر دائمًا مع دمية فتاةٍ بالحجم الطبيعي للإنسان حيث تبدو وكأنّها على قيد الحياة، وكان قد أطلق عليها اسم "فرانسين" نسبةً إلى ابنته غير الشرعيّة المتوفاة، وكان عندما ينام يضعها بجانبه في صندوق. وذات مرّة، أقدم قبطان السفينة، الّتي كان على متنها ديكارت، بفتح الصندوق بداعٍ من الفضول، فأصيب بالرعب لرؤية إنسانٍ آلي يجلس معتدلًا، فما كان منه إلّا أن سحبه إلى سطح السفينة وألقاه من على متنها إلى البحر[1].

---

(1) Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*، (ديكارت (سيرة ذاتيّة فكريّة) (Oxford University Press, 1995), pp. 1–2

قد تسأل عن الداعي لنقل مثل هٰذه الحكاية الغريبة حول ديكارت! إلّا أنّ لدى ديكارت وجهة نظرٍ حول النفس الإنسانيّة، تشبه من بعض النواحي وجهة نظر أفلاطون، رغم أنّ مفهومه العام للطبيعة البشريّة كان بالتأكيد آليًّا (ميكانيكيًّا) بحيث كان يرى بأنّ الجسم والدماغ البشري لا يتكونان من شيءٍ سوى عناصر مادّيّة تعمل بلا هدف على نحوٍ دؤوب كالساعة، وفقًا للقوانين الفيزيائيّة العمياء. فإذا كان يُحكى عن أب الفلسفة الحديثة أنّه صنع نسخةً آليّة من ابنته، فإنّ أتباعه من المفكّرين المعاصرين ـ الذين تخلّوا إلى حدٍّ كبير عن فكرته حول النفس الإنسانيّة مع احتفاظهم برؤيته الآليّة للجسد ـ سوف يصنعون، كما سنرى، "نسخًا آليةً" منّا جميعًا. وما يُقال من أنّ فلسفته كان يُنظر إليها، حتّى في زمانه هو، بأنّها تؤدّي إلى هٰذه النتائج، فإنّه هو الّذي كان السبب بلا شك وراء هٰذه الأسطورة وانتشارها.

ما قبل ولادة الحداثة

من أجل أن نفهم الثورة الفكريّة المرتبطة بديكارت، نحتاج إلى العودة إلى ما حدث في زمانٍ سابقٍ عليه، وبالضبط إلى ما قبل نشوء "الفلسفة الحديثة" بشكلٍ عامّ، أعني إلى أعمال كتّاب العصور الوسطى، مثل جون دنس سكوت (John Duns Scotus) (1308 – 1266ميلادي) ووليَم الأوكاميّ (Willam of Ockham)،(1347 – 1287ميلادي) الذين ـ على الرغم من كونهم من السكولائيّين ـ رفضوا تركيبة الأكويني للمذهب الأرسطي مع اللاهوت المسيحي، فكانوا سبّاقين في طرح جملةٍ من التعليلات الكامنة وراء قيامهم بذٰلك، والتي أصبحت، فيما بعد، من المعالم الأساسيّة للفلسفة الحديثة؛

وقد تمّ طرحها بنحوٍ يؤدّي بوضوح إلى تعطيل العقل فضلًا عن أن يكون لها أيّ دور في تقويته، وبالتالي أدّت إلى تعطيل المذهب السكولائي نفسه بعد أن كان قد وصل إلى ذروته على يد الأكويني. (ولكي تكون لطيفًا مع هٰذا الأمر ـ أو على الأقل "لطيفًا" كما يفهمه أتباع المذهب الأرسطي ـ فقد تقول بأنّ الكثير ممّا تضمّنته الفلسفة الحديثة، مضافًا إلى عواقبها الكارثيّة، قد كان متضمَّنًا أساسًا وبشكلٍ بارز في أعمال هٰؤلاء الكتاب")[1].

فكلٌّ من سكوت والأوكاميّ ينفيان إمكان معرفة الإلٰه من خلال العقل بالنحو الّذي ادّعاه الأكوينيّ، بل يمكن لقراءةٍ سطحيّة لما قدّماه أن تؤدّي إلى اعتبارهما مبشّرَين بالإلحاد العِلموي الجديد. والذي دلّني على ذٰلك هو أنّ كريستوفر هِتشنز قارئٌ سطحي، وقد أثبت ذٰلك من خلال دردشته حول الأوكاميّ معتبرًا إيّاه بطلًا طليعيًّا بين العقلانيّين، قام بشجاعة بدفع "العلم الحقيقي" إلى أقصى ما كان يمكنه في تلك الأيّام المظلمة، قبل أن تقوم مجلة دِسكفَر (Discover) وبرنامج نوفا (Nova) في شبكة بي بي أس (PBS) بعجائبهما المتاحة لكلٍّ من الجماهير

---

(1) للمزيد من التفاصيل حول أفول المذهب المدرسي (السكولائي) التقليدي في العصور الوسطى، راجع:

Arthur F. Holmes, *Fact, Value, and God* (Eerdmans, 1997) chapter 8.
C.F.J. Martin, *An Introduction to Medieval Philosophy* (Edinburgh University Press, 1996) chapter 7.
Josef Pieper, *Scholasticism* (St. Augustine's Press, 2001) chapter 11.
Joseph Rickaby, *Scholasticism* (Dodge Publishing, 1908) chapter 4 & 5.
Maurice de Wulf, *An Introduction to Scholastic Philosophy* (M.H. Gill and Son, 1907) pp. 145-154
John S. Zybura, "Scholasticism and the Period of Transition – The Neo-Scholastic View," in John S. Zybura, ed., *Present-Day Thinkers and the New Scholasticism*, Second edition (Herder, 1927).

المتعطّشة للمعرفة والصحفيّين الذين يكتبون قبل انتهاء المهلة المتاحة لهم[1]. ثمّ إنّه، وعلى نحوٍ متوقّع، قام في المسار عينه بعمل ضجّةٍ كبيرة من شفرة أوكام، وهو المبدأ القائل بأنّه لا يجب علينا مضاعفة عناصر النظريّة أكثر ممّا هو ضروري، وهٰذا ما يُظهر، حسبما أرى، أنّه قد قرأ معجم محو الأميّة الثقافيّة لهيرش (E.D. Hirsch) في ثمانينات القرن الماضي.

يقول لنا هِتشنز إنّ هٰذا التقدّم العلمي الكبير، والذي كان أبعد من قدرات رجلٍ مثل توما الأكويني، قد جعل من الممكن التخلّي عن اعتبار الإلٰه العلّة الأولى، والذي كان يُراد لنا عبثًا أن نعتقد به. إلّا أنّ الأكويني، وكما عرفت من قبل ـ بل وكما هو مشهور بين كلّ من قرأ ما كتبه الأكويني، ولا تنخدعنّ بالثقة المفرطة الّتي يبديها كلٌّ من دوكِنز وهِتشنز ـ قد لاحظ هٰذا الاعتراض "المفرط" بحقّ التأليه، ولذٰلك نصّ في الطرق الخمس على أنّ أدلّة وجود الإلٰه (التي ناقشنا بعضها) تستلزم وجوده على نحو الضرورة، وذٰلك انطلاقًا من وجود التغيّر، وقانون العلّيّة، والعلّيّة الغائيّة، وما إلى ذٰلك. ومن هنا، فإنّ المسألة ليست مجرّد "فرضيّة"، أو أمرٍ عبثي لا حاجة إليه، أو غير ذٰلك. هٰذا فضلًا عن أنّ مبدأ "أوكام" المعروف كان قد تمّ بيانه بالفعل، قليلًا أو كثيرًا، من قِبل من سلَف من القرون الوسطى مثل بيتروس أوريولوس (Petrus Aureolus) بل ـ وكما ستعرف عمّا قريب ـ من قِبل توما الأكويني نفسه؛ وذٰلك في خصوص كلامه على الاعتراض "المفرط"[2]. بل حتّى أرسطو نفسه كان قد صاغ

---

(1) كريستوفر هِتشنز، "الإلٰه ليس عظيمًا" (Twelve, 2007)، ص 68ـ71.

(2) كانت صيغة توما الأكويني كما يلي: "كلّ ما يمكن تحقيقه بواسطة عددٍ قليل من المبادئ الناشئة، لا يمكن أن يُنتجه عددٌ أكبر من تلك المبادئ." "الخلاصة اللاهوتية، الاعتراض الثاني". وانظر:

نسخةً منه وذلك في سياق الدفاع عن المحرّك اللامتحرّك[1]. ومن هنا، آمل أن يأخذ هِتشِنز كلّ ذلك بعين الاعتبار في الطبعة الثانية لكتابه.

لقد كان الدافع وراء شكوك سكوت هو التركيز المفرط (كما يراه التوماويّون) على الإرادة الإلٰهيّة بنحوٍ يتجاوز قدرة عقله على الفهم. فالأكويني، في تقدير سكوت، يجعل الإلٰه وأفعاله مفهومةً جدًّا، وعقلانيّةً جدًّا، وسهلة المنال جدًّا لتحقيقاتنا الفلسفيّة السقيمة. إنّ مشيئة الإلٰه، في رأي سكوت، اختياريّة بشكلٍ جوهري، بحيث لا يمكننا أن نستنتج نواياه من النظام الطبيعي ولا أيًّا من السمات الضروريّة للأشياء الّتي خلقها، إذ ربما يكون قد خلقها في عددٍ من الطرق المختلفة كما شاءت إرادته المجهولة لدينا. أمّا الأوكاميّ، فيدفع هٰذا التركيز على المشيئة الإلٰهيّة إلى أبعد من ذلك، معتقدًا أنّ الإلٰه يمكنه من خلال الـ(كُـن فيكون) أن يجعل جميع الأشياء الّتي هي غير أخلاقيّة في الواقع، أخلاقيّةً بشكلٍ ملزم؛ بحيث يمكنه لو شاء، مثلًا، أن يأمرنا قسرًا بأن نكرهه، وفي هٰذه الحالة سيكون فعل ذلك خيرًا لنا. وهٰكذا يأخذنا الأوكاميّ إلى فكرة أنّ الأخلاق تستند على الأوامر الإلٰهيّة الاستبداديّة تمامًا، وليس على الطبيعة البشريّة الّتي يمكن التيقّن منها بعقلانيّة (والتي هي نظريّة الأكويني المفضّلة). ويأخذنا الأمر كذٰلك إلى الاستنتاج بأنّه يجب علينا النظر إلى الإيمان وليس إلى العقل لمعرفة طبيعة الإلٰه، إذ إنّه (حسب

William Thorburn, “The Myth of Ockham’s Razor,” *Mind* 27 (1918) pp345-353,.

من أجل الاطّلاع على سوابق مبدإ أوكام وكيف التصق هٰذا المبدأ به.

(1) انظر: مجلة "فيزكس "*Physics*" العدد 259، المقال رقم 12.

رأي الأوكاميّ، وبخلاف رأي الأكويني أيضًا) لا يوجد شيءٌ في الخلق يمكن أن يعطينا مثل هٰذه المعرفة. ويمكن لـهِتشِنز إذا أراد أن يعتبر الاعتماد على الإيمان (بدلًا من العقل) نوعًا من التقدّم والتطوّر للعقل البشري، مع أنّي لو كنت في مكانه، فلن أخبر محرّري فري إنكوايري (Free Inquiry) (وهي مجلّة لأنصار الحركة الإنسانيّة العلمانيّة الّتي يكتب لها أحيانًا، والذي يفترض أن يكون دافعه الحُبّ بدلًا من المال) بهٰذا الأمر، وذٰلك حتّى لا يرمونه خارج صفحاتهم لتشبّهه الكبير ببات روبرتسون (Pat Robertson)[1].

ولٰكن غالبًا ما يوصف الأوكاميّ بأنّه واحدٌ من أتباع المذهب الاسمي، مع أنّه في الواقع كان من أتباع المذهب المفهومي، وهو أمرٌ سيّئ بما فيه الكفاية (وأرجو أن تتذكّروا بحثنا في الفصل الثاني). فبالنسبة للأوكاميّ، لا توجد كليّاتٌ حقيقيّة، ولا خصائص جوهريّة، ولا طبائع للموجودات في العالم الفعلي، وما يوجد هو أشخاصٌ جزئيّة لا غير. فالكليّات والخصائص الجوهريّة، توجد في العقل فقط، وبالتالي لا يوجد شيءٌ اسمه الطبيعة البشريّة المشتركة، وبالتالي لا يوجد أساسٌ في الطبيعة البشريّة لنظامٍ أخلاقي عقلاني. وهٰذا، جنبًا إلى جنب مع تركيز الأوكاميّ على القدرة المطلقة للإلٰه ومشيئته الّتي لا نعلم

---

(1) (Marion Gordon "Pat" Robertson) أحد أقطاب وسائل الإعلام الأميركيّة، وشخصيّة تلفزيونيّة معروفة، ومعلّق سياسي، ومرشّح جمهوري سابق لرئاسة الولايات المتّحدة، وقسّ معمداني سابق، ويدافع عن آيديولوجيّة مسيحيّة محافظة. وُلد في أسرة معروفة بنشاطها السياسي، إذ كان والده عضوًا في مجلس الشيوخ الأميركي. تمكن بات روبرتسون من تأسيس مجموعة كبيرة من المؤسّسات اليمينيّة المسيحيّة، تأتي على رأسها منظّمة التحالف المسيحي المعنية بتشجيع مشاركة المسيحيّين المتديّنين في الحياة السياسيّة الأميركيّة. (المترجم)

كنهها، يشكّل الأساس لتحوّله إلى الإيمان على أنّه المصدر الوحيد الممكن للمعرفة الأخلاقيّة. كما أنّه يشكّل أيضًا الأساس لإنكاره قدرتنا على إثبات وجود علاقاتٍ سببيّة بين الأشياء. فلو لم يكن للأشياء خصائص جوهريّة مشتركة، وبالتالي يمكن للإلٰه أن يخلق أيّ شيء عقيب أيّ شيءٍ آخر، فهٰذا يعني أنّه لا يمكننا أن نعرف على وجه اليقين أنّ أسباب النوع (أ) سوف تتبعها دائمًا نتائج النوع (ب). ورغم كلّ ذٰلك، وفي معرض الإشادة بآراء الأوكاميّ حول السببيّة، يقوم هِتشنز بامتداح الأوكاميّ بحرارة بسبب دمجه لنظريّةٍ ميتافيزيقيّة باطلة بشكلٍ واضح (وهي المفاهيميّة) مع فرضيّةٍ لاهوتيّة (حول مشيئة الإلٰه وقدرته) يرفضها هِتشِنز نفسه. ومن هنا، فإنّ الشيء الغامض الّذي لا نعرف كنهه حقًّا هو هٰذه الطرق المتقطّعة الّتي يسير خلالها هِتشنز، إذ إنّه لغزٌ داخل أحجيةٍ مغطّاةٍ بمنديلٍ مزركش.

وربما لا يكون الأمر كذٰلك؛ إذ إنّ سبب مدحه للأوكاميّ هنا هو لأنّه يعتقد أنّ آراء الأوكاميّ تقوّض إمكانيّة عزو الأسباب إلى العلّة الأولى، وهٰذا وإن كان قد يبدو صحيحًا (على الرغم من أنّ موقف الأوكاميّ نفسه تجاه الأدلّة الفلسفيّة على وجود الإلٰه كان أكثر تعقيدًا ممّا يحاول هِتشِنز الإيحاء به)، إلّا أنّ الأوكاميّ قد بنى آراءه على أسسٍ لن يودّ هِتشنز نفسه أن يقبل بها أو لا ينبغي له أن يقبلها؛ إذ يترتّب عليها نتائج أخرى لا يمكنه أن يقبلها. ثمّ إنّ القارئ النبيه سيلاحظ أنّ آراءً كهٰذه الّتي نتكلّم عنها، هي على الأقل شبيهةٌ بآراء ديفِد هيوم، وكما أنّ الشكوك حول إمكانيّة معرفتنا بوجود علاقاتٍ سببيّة فعليّة بين الأشياء، سواءٌ أكانت مستوحاةً من هيوم أم من الأوكاميّ، فإنّها لا تهدّد الأدلّة الطبيعيّة على وجود الإلٰه وحسب، بل تلغي

إمكانيّة قيام العلوم في حدّ ذاتها؛ إذ لو لم يكن هناك خصائص جوهريّة مشتركة، وإذا كان لا يمكننا الانتقال من الآثار الّتي تظهر للأشياء إلى المبادئ السببيّة الكامنة فيها، فهٰذا يعني أنّ كلًّا من الجزيئات (molecules) والكواركات (quarks)، والجاذبيّة والكهرومغناطيسيّة ستلقى المصير نفسه الّذي لقيته العلّة الأولى، وسيتبع العلمُ اللاهوتَ إلى سلّة المهملات. وأستطيع القول بجرأة أنّ هٰذه مشكلة معروفة بشكلٍ واضح بالنسبة إلى نظريّات السببيّة عند هيوم (وبالتالي تنطبق على الآراء المماثلة لها كآراء الأوكاميّ)، إلّا أنّه لا توجد في الحقيقة على الإطلاق أيّ مشكلةٍ من هٰذا القبيل ـ سواءٌ بالنسبة إلى الأدلّة الطبيعيّة على وجود الإلٰه أم بالنسبة إلى العلوم، بحيث تواجه آراء أرسطو والأكويني حول السببيّة الّتي ناقشناها في الفصلين الثاني والثالث. ويؤكّد لنا هِتشِنز أنّ الموحّدين "قد فشلوا على الدوام في ردّ اعتراض [الأوكاميّ] على [العلّة الأولى]". وكما رأينا بالفعل، فإنّ ذٰلك قد تمّ تفنيده قبل أن يولد الأوكاميّ بزمنٍ طويل. وما كان يجب أن يكتبه هِتشِنز هو: "أنا لا أعرف الفرق بين المذهب المفهومي والمذهب الواقعي، لا بين سلسلة الأسباب المترابطة بالذات والمترابطة بالعرض، ولا بين أرسطو وهيوم، وما إلى ذٰلك، وبالتالي حتّى لو كنت صادقًا ونزيهًا من الناحية الفكريّة، فإنّ مُراجِع الكتاب في صحيفة نيويورك تايمز لن يكون كذٰلك، فمن يأبه إذن؟"

ثمّ إنّ مقارنة الأمر مع آراء هيوم، تشير إلى أنّ آراءً مثل آراء الأوكاميّ كانت قد تنبّأت بالعناصر الأساسيّة الّتي تشكّلت من خلالها الفلسفة الحديثة، بل والحضارة الحديثة على العموم، وذٰلك أنّ الفكرة القائلة بأنّ الموجود هو الأشخاص الجزئيّة بحيث أنّها لا تشترك في أيّة طبائع كلّيّة، تؤدّي ـ في المجال

السياسي ـ إلى الاستنتاج القائل بأنّ البشر ليسوا مرتبطين بالروابط الطبيعيّة للمجتمع، بل هم "أفرادٌ منفصلون عن بعضهم البعض" يتّحدون في المجتمع فقط كنتيجةٍ للاتفاق والتعاهد فيما بينهم. وهٰذا من شأنه أيضًا، كما رأينا، أن يقوّض أي إمكانيّةٍ لاستخلاص المعايير الأخلاقيّة من الطبيعة البشريّة. هٰذا كلّه مضافًا إلى أنّه في الوقت الّذي كانت ميول سكوت والأوكاميّ نحو النزعة الإراديّة (أي تركيزهم على الإرادة مقابل العقل)، تستلزم اعتبار الأخلاق مستمدّةً من الأوامر الإلٰهيّة الاستبداديّة فقط، فإنّ العلمانيّة نفسها قد تبنّت الفكرة القائلة بأنّ القانون بأكمله يستند، في نهاية المطاف، إلى الإرادة المحضة للمتحكّمين بالمجتمع، وليست راجعة إلى نظامٍ طبيعي يمكن إثباته عقلانيًّا. ومن هنا، وبالجمع بين هٰذه العناصر كلّها، لن نكون بعيدين عن وجهة نظر توماس هوبز (Thomas Hobbes) الّتي اعتبرت أنّ الحالة "الطبيعيّة" للإنسان هي أن يكون في حالة حرب مع أخيه الإنسان، وأنّ هٰذا الوضع التعيس لا يمكن علاجه إلّا من خلال الموافقة على التسليم لإرادة حاكمٍ مطلق.

وعليه، وكما قال عالم الدين البروتستانتي بول تيليش (Paul Tillich) ـ والذي هو نفسه ليس من روّاد الرؤية التقليديّة ـ فإنّ اختزال الأوكاميّ للواقع بأكمله في مجموعةٍ من الأفراد غير المرتبطين ببعض، يحتوي على نزعةٍ لتحويل الإلٰه إلى مجرّد فردٍ واحد من بين الآخرين (وإن كان عظيمًا ونائيًا)[1]. وانطلاقًا من هٰذا المفهوم، لم يعد الإلٰه وجودًا محضًا، يسود العالم ويديمه في كلّ لحظة،

---

(1) Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (Touchstone, 1968), pp. 198–201.

وإنّما مجرّد ناظرٍ بشري خارجي خارقٍ للعادة، يدير الأمور من الخارج. ومن هنا، فإنّ ما كنتُ قد وصفتُه في وقتٍ سابق بأنّه مفهوم الإلٰه "المستوى 3" للأكويني، قد تمّ استبداله هنا بمفهوم "المستوى 2" الّذي يحتوي على كثيرٍ من التجسيم، وبالتالي فتْح الباب أمّا حماقات بيلي ومغالطة رجل القشّ القروي الملحد والفظّ. ومضافًا إلى أنّ وجود الإلٰه بمفهوم "المستوى 2" يُضعف بشكلٍ كبيرٍ إمكانيّة الدفاع عن الإلٰه فلسفيًّا، بخلاف الدفاع عنه بمفهوم "المستوى 3"، فإنّه أيضًا يجعل للإيمان على حساب العقل الدور المركزي والرئيسي في الدين، الأمر الّذي يؤدّي بدوره إلى التشكيك بأصل إمكانيّة بناء الدين على أيّ أساسٍ عقلاني.

لقد كانت الآراء الأوكاميّة قد مهّدت الطريق للفلسفة الحديثة من طريقةٍ أخرى أيضًا. إذ، وكما رأينا، فإنّ الميتافيزيقيا الأرسطيّة تنطوي على عددٍ من التمييزات المعقّدة الّتي يتطلّب التعبير عنها مفرداتٍ تخصّصيّة معقّدة؛ وهٰذا التعقيد لم ينشأ إلّا عندما طوّر الأكويني والفلاسفة الأرسطيّون السكولائيّون في العصور الوسطى آراء أرسطو إلى أبعد من ذٰلك. وهٰذا الأمر وإن كان مؤسفًا لطالب الفلسفة، إلّا أنّه لا مفرّ منه، نظرًا إلى أنّ العالَم الحقيقي، كما يقول الأرسطيّون، معقّدٌ إلى درجة الحاجة إلى مفرداتٍ خاصّة لتوضيحه. وفي المقابل، إذا فرضنا أنّنا فسّرنا هٰذه المفردات من حيث الميتافيزيقيا الاسميّة أو المفهوميّة، بدلًا من الواقعيّة، فهٰذا يعني أنّ جميع التفاصيل المعقّدة تلك، سوف لن تعكس الواقع الفعلي، وإنّما ستعكس أفكارنا الخاصّة بنا، أو الطريقة الّتي قرّرنا استخدام الكلمات فيها. وعند ذٰلك، ستبدو الفلسفة السكولائيّة الّتي ورثت هٰذه المصطلحات، وكأنّها مجرّد تلاعبٍ بالكلمات

ومجموعة من التفاصيل المملّة الّتي لا صلة لها بالموضوع، عوضًا عن كونها دراسةً جادّة حول العالَم الحقيقي. وهٰذا هو بالضبط ما حدث عندما بدأت آراء من قبيل آراء الأوكاميّ، تنتشر وتتكاثر ضمن المذهب السكولائي. ومن هنا، فإنّ أوائل الفلاسفة المعاصرين الذين رفضوا أرسطو وخلفاءه السكولائيّين على أنّهم مجرّد سفسطائيّين، لم يكونوا واعين بأنّ نسخة المذهب الأرسطي الّتي كانوا يعرفونها لم تكن النسخة الأصليّة الحقيقيّة، وإنّما مجرّد نسخة محرّفة من قِبل المذهب الاسمي؛ وهو المذهب نفسه الّذي سيأتي الكثيرون فيما بعد ليؤيّدوه ويتبنّوه بأنفسهم.

الميتافيزيقيا الحديثة كليًّا

إنّ ما ذكرناه لم يكن السبب الرئيسي وراء رفض الحداثويّين للمذهب الأرسطي السكولائي؛ وحتّى نفهم ذٰلك بدقّة، علينا أن نفهم حقيقة العلاقة بين الفلسفة الحديثة والعلوم الحديثة؛ وأنّ الارتباط بينهما ليس بالنحو الّذي يُروَّج له عادة[1]. فالرواية الّتي تُساق عادةً، هي أنّ الاكتشافات العلميّة

---

(1) يرجى مطالعة كتاب:

E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Humanities Press, 1980).

وذٰلك لاحتوائه على دراسةٍ تقليديّة مهمّة عن العلاقة بين بدايات الفلسفة الحديثة والعلم الحديث، وبين هٰذين الاثنين واللاهوتيّة الأرسطيّة. كما يمكن الاطّلاع على بحثٍ مهم ومعاصر لهٰذه المسألة في كتاب:

Dennis Des Chene, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought* (Cornell University Press, 1996).

أمّا للحصول على مقدّمة مقتضبة ومفيدة إلى الموضوع نفسه، فيمكن مراجعة المقالات الّتي كتبها

الحديثة قد دحضت المذهب الأرسطي، وهٰذا ما جعل الفلاسفة في وضعٍ اضطرّهم إلى إيجاد شيءٍ جديد ليحلّ محلّه. غير أنّ الحقيقة هي أنّ العلم الحديث لم يدحض "الأرسطيّة"، إذا كان المقصود من ذٰلك الإشارة إلى فكر أرسطو ككلّ. وممّا لا شكّ فيه هو أنّ العلم الحديث قد دحض بالفعل بعض النظريّات العلميّة الّتي كان قد قبِلها أرسطو ومن جاء بعده من أتباعه، مثل الرأي القائل بأنّ الأرض تقف في مركز النظام الشمسي، وأنّ الكواكب مثبّتة في سلسلة من الأفلاك الّتي تحيط بالأرض. بيد أنّ هٰذه النظريّات مستقلّةٌ تمامًا عن الأفكار الميتافيزيقيّة لأرسطو، مثل التمييز بين الفعليّة والإمكان، ونظريّة العلل الأربع، ونظريّة تشكّل الجسم من مادّة وصورة (hylomorphism)، وما إلى ذٰلك. بل حتّى عندما كانت الأفكار الميتافيزيقيّة الأرسطيّة تُفسّر مرارًا وتكرارًا من خلال الفرضيّات العلميّة الّتي عفا عليها الزمن، كان بالإمكان وبسهولة إعادة صياغتها بمصطلحاتٍ مختلفة. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما كان يُقال من قِبل الأرسطيّين بأنّ المحرِّك اللامتحرّك يُبقي العالم في الحركة عن طريق تحريك الفلك الأقصى، وهي فرضيّة طبيعيّة

دونالد روثرفورد وستيفن غاكروغر ودينسي ده شين في كتاب:

Donald Rutherford, Stephen Gaukroger, and Dennis Des Chene in Donald Rutherford, ed., *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* (Cambridge University Press, 2006).

وتجدر الإشارة إلى أنّ آرثر أف. هولمز في كتابه:

Holmes, *Fact, Value, and God*, Chapter 8.

ومونتاج براون في كتابه:

Montague Brown, *Restoration of Reason,* (Baker Academic, 2006).

قد قدّما أبحاثًا مقتضبة ولٰكن مفيدة حول بعض العوامل الثقافيّة والتاريخيّة الّتي تكمن وراء تخلّي أوائل الفلاسفة والعلماء الحداثويّين عن نظريّة أرسطو.

تُطرح عندما يُفترض أنّ هناك أشياء كالأفلاك السماويّة. ولٰكن إذا تبيّن عدم وجود مثل هٰذه الأفلاك، فإنّ ذٰلك لا يُثبت عدم وجود محرّكٍ غير متحرّكٍ أصلًا، إذ إنّ البرهان على المحرّك اللّامتحرّك لا يستند إلى علم الفلك الخاطئ عند أرسطو، بل على التمييز بين الفعليّة والإمكان، وهٰذا التمييز ميتافيزيقي، وليس تمييزًا علميًّا (بالمعنى الحديث للـ"علميّة"). وهٰذا يعني أنّه وصفٌ للواقع الّذي هو أكثر عموميّةً وأساسيّةً من أيّة نظريّةٍ علميّة، وأنّه يستند إلى الحقائق المتعلّقة بـ (التغيّر) والتي يعتبرها العلم نفسه أمرًا مفروغًا منه. ومن هنا، فهي صحيحة مهما أُثبتت الحقائق العلميّة التجريبيّة؛ و(بتكرار ما قد قيل في وقتٍ سابق) في حين أنّ هٰذا الكلام لا يعني أنّه لا يمكن أن يخضع للتقييم العقلاني أو النقد، فإنّه يعني أنّ أيّ نقدٍ لها لا يمكن أن يأتي إلّا من نظريّةٍ ميتافيزيقيّة بديلة، وليس من العلم التجريبي.

وما أقوله هنا، ليس استدراكًا يائسًا بداعي إنقاذ نظرةٍ أخرى إلى العالم لا يمكن الدفاع عنها؛ ولسببٍ واحد هو أنّ الأفكار الميتافيزيقيّة الأرسطيّة، كما سأظلّ أقول دائمًا، وكما سيتمّ نشره في نهاية الفصل التالي، هي شيءٌ لا مفرّ منه، سواءٌ أكان أوائل الفلاسفة المعاصرين يعتقدون بذٰلك أم لا. والتمييز الّذي أقوم به بين الأفكار الميتافيزيقيّة والأفكار العلميّة هو مجرّد تمييزٍ واضح يمكن القيام به بسهولة. وكما تمّ ذكره من قبل، فإنّه لا مناص للعلم التجريبي من أن يأخذ أشياء كثيرة على أنّها أمورٌ مسلّمٌ بها، وذٰلك مثل وجود أنحاءٍ من العلاقات بين الأسباب والنتائج، ومن هنا، ورغم أنّ العلم يستطيع النظر فيما إذا كانت هناك علاقةٌ سببيّة معيّنة بين هٰذا وذاك، إلّا أنّه لا يمكنه النظر فيما إذا كانت العلاقة السببيّة نفسها أمرًا حقيقيًّا أو لا، إذ إنّ منهجه نفسه

يفترض مسبقًا وجودها؛ ولا يمكنه أيضًا من جهةٍ أعم، وللأسباب نفسها، أن يخبرنا ما هي العلاقة السببيّة في حدّ ذاتها أو ما هي أنواع السببيّة الموجودة. والأمر عينه ينطبق على مفاهيم أخرى مثل الفعليّة، والإمكان، والمادّة، والجوهر، والصورة، وهلمّ جرًّا. فالعلم التجريبي بطبيعته لا يمكن أن يعطينا التفاصيل الكاملة عن هٰذه المسائل؛ بل إنّ الميتافيزيقيا وحدها هي الميدان الوحيد للبحث العقلاني عن هٰذه المسائل، ولأجل ذٰلك كانت الميتافيزيقيا تختلف بشكلٍ واضح عن العلوم التجريبيّة.

وعلاوة على ذٰلك، فإنّ الأرسطيّين في العصور الوسطى قد قاموا بأنفسهم بوضع هٰذا التمييز حتّى قبل ظهور العلوم الحديثة؛ ولم يكن الأمر مفروضًا عليهم من قِبل الاكتشافات التجريبيّة المُحرِجة. وكما هو الحال دائمًا، يقدّم لنا الأكويني مثالًا واضحًا على ذٰلك. إذ إنّه، وبعيدًا عن الإصرار أو التعصّب على أنّ علم الفلك البطليمي، المقبول في يومه آنذاك، لا بدّ أن يكون صحيحًا، فإنّ بطليموس (Claudius Ptolemy) كان قد أقرّ بأنّ "الفرضيّات الّتي ابتكرها علماء الفلك لا يجب أن تكون صحيحةً بالضرورة؛ فربما تكون ظواهر النجوم قابلةً للتفسير على بعض الطرق الأخرى الّتي لم يكتشفها الناس بعد"، وأنّ القضيّة الّتي قُدّمت دفاعًا عنها "أخفقت في إعطاء دليلٍ مُقنِع، إذ يُحتمل تفسير الظواهر بناءً على افتراضاتٍ أخرى"[1]. وليست حادثة

(1) انظر: محاضرة دو كويل السابعة عشرة، والخلاصة اللاهوتيّة، الفصل الأول. لقد ابتعد هِتشنز عن الشرف والكياسة عندما ادّعى أنّ الأكويني "كان يؤمن بعلم النجوم بشكلٍ جزئي" [كما في كتاب: "الإلٰه ليس عظيمًا" ص 63]. والحقيقة أنّ الأكوينيّ لم يؤمن بعلم النجوم بتاتًا، وإنّما ما آمن به هو بعض النظريّات المتعلّقة بعلم النجوم، والتي استخدمها بعض الناس من أجل إثبات أنّ علم

غاليليو ـ الّتي لا يعرف عنها معظم الناس سوى الكاريكاتير ـ دليلًا على التعنّت السكولائي، فقد اعترف الكاردينال بيلارمين (Cardinal Bellarmine) في ذٰلك الوقت بأنّه إذا كان هناك دليلٌ حقيقي على رأي كوبرنيكوس (Copernicus) القائل إنّ الشمس تقع في قلب النظام الشمسي وإنّ الأرض تدور حولها، فسيكون على الكنيسة الاعتراف بخطإ التفسير المألوف لبعض آيات الإنجيل. فأزمة غاليليو لم تنشأ لأنّه دعا إلى آراء كوبرنيكوس ـ فقد فعل ذٰلك لسنوات مع علم الكنيسة وموافقتها، بل حتّى مع التشجيع الحار من البابا أوربان الثامن (Pope Urban VIII) والعديد من رجال الكنيسة الآخرين ـ وإنّما لأنّه أصرّ بتهوّر على التعامل معها أكثر من كونها مجرّد فرضيّة، بل وكأنّما قد تمّ إثباتها بالفعل، في حين أنّها لم تكن قد أُثبِتت في ذٰلك الوقت على الإطلاق. والواقع أنّ بعض حجج غاليليو نفسه، كما صار معروفًا الآن، كانت خاطئةً بشكلٍ كبير، وإن كانت النتائج في نفسها صحيحة؛ وفي حين أنّ بعض القرارات الّتي اتّخذها رجال الكنيسة في التعامل معه قد تكون موضع تساؤل، إلّا أنّ الحقيقة هي أنّ غاليليو، وليس الكنيسة، هو من تجاوز الأدلّة المتاحة آنذاك بسبب التعنّت، وبالتالي فإنّ صورته في أذهان العامّة على أنّه بطلٌ راح شهيدًا من أجل العلم ليست سوى قصّةٍ تُشبه، نوعًا ما، قصّة واشنطن وشجرة الكرز[1].

النجوم حقيقة. وهِتشنز هٰذا يؤمن بنظريّة دارون، وقد دعم النازيّون نظريّة دارون لا لشيء إلّا لأنّ هٰذه النظريّة تؤيّد رؤاهم العنصريّة الحمقاء. فهل هٰذا يعني أنّ هِتشنز قد آمن ولٰكن ليس بشكلٍ مطلق بالنظريّات النازيّة العنصريّة؟

(1) للاطّلاع على ما حدث لغاليلو، من أجل تجنب ما ترسمه أخيلة الناس عن هٰذه الحادثة،

وهنا أكرّر القول بأنّ الحقيقة هي أنّ العلم الحديث لم يفعل شيئًا على الإطلاق لدحض ميتافيزيقيا أرسطو. فلماذا تمّ التخلّي عنها إذن؟ وما هو الارتباط بينها وبين العلم الحديث؟ فإذا كانت الصورة السكولائيّة - التومائيّة - الأرسطيّة العامّة عن العالَم صحيحة، فهٰذا يعني أنّ العقل نفسه يخبرنا بأنّ أسمى نمطٍ من الحياة هي تلك الحياة المكرّسة للتفكّر وعبادة الإلٰه، وأنّ الهدف من حياتنا في هٰذه الدنيا يجب أن يكون التحضير للحياة الآخرة، وأن يكون اهتمامنا بالأمور الدنيويّة مقصورًا على الحدّ الّذي يريده الإلٰه منّا، والتي أهمّها بناء الأسرة (مع استحباب كثرة الأبناء)، مع التضحية برغباتنا الصغيرة ومصالحنا الشخصيّة من أجل الأسرة والأبناء. وهٰذه الاستنتاجات للّاهوت الطبيعي ونظريّة القانون الطبيعي، تضع الأساس للّاهوت الموحى (على النحو المبيّن في الفصل السابق). ووفقًا لما كانت تجري عليه الأمور في العصور الوسطى المتأخّرة، فإنّ النتيجة النهائيّة كانت نظامًا فكريًّا معقّدًا تجسّدت فيه الفئات الأرسطيّة رسميًّا تقريبًا في أسس الفكر المسيحي وأصوله، ونظامًا اجتماعيًّا كان في توجّهه (من الناحية النظريّة إن لم يكن في الممارسة العمليّة) مراعيًا لسلطة الكنيسة وعالمها الروحاني. وغنيٌّ عن القول إنّ كلّ هٰذا يسلب البهجة من الحياة بالنسبة للأشخاص الذين يعتقدون أنّ المجتمع الحقيقي الكبير هو الّذي يوفّر الإباحة لكلّ ذي قلبٍ ينبض، ويستمتع بالأفكار الجديدة الملتوية والغريبة، والذي يجعل من السهل لك طلاق زوجتك إن شعرتَ بالملل

يمكن مراجعة كتاب "غاليلو في روما: قيام وسقوط العبقري المثير للمشاكل":
William R. Shea and Mariano Artigas, *Galileo in Rome: The Rise and Fall of a Troublesome Genius* (Oxford University Press, 2004).

معها، ويوفّر الكثير من السلع الاستهلاكيّة الرخيصة.

ولٰكن الذين يفعلون ذٰلك، ليسوا التقدميّين العلمانيّين المعاصرين فقط، الذين ينظرون إلى هٰذه الرؤية العالميّة التقليديّة برعب، بل فعلها أيضًا الكثير من المفكّرين الحداثويّين الأوائل. ولنضع في البال أنّه في ذٰلك الوقت كان بيكون، وهوبز، وديكارت وآخرون يقولون إنّ مارتن لوثر قد وسّع، وبشكلٍ كبير، التوجّهات الفردانيّة للأوكاميّ في الدين والسياسة، لتحلّ ليس محل سلطة الكنيسة فحسب، بل أيضًا محلّ (ما اعتبره على أنّه) النظام القمعي الخانق والمناقض للكتاب المقدّس عند المذهب السكولائي الأرسطي، مع إعطاء الأولويّة للإرادة الفرديّة. وفي دفاعه عن الطلاق، قام (جنبًا إلى جنب مع هنري الثامن) بإشعال ثورةٍ في الأعراف الاجتماعيّة، مقوّضًا بذٰلك واحدةً من القلاع التقليديّة لاستقرار الأسرة. وقد حلّ شعار البروتستانتيّة لجون كالفن (John Calvin) محلّ التركيز التقليدي على المخاطر الروحيّة للثروة وفوائد الفقر مع تأكيدٍ مستجدّ على الصناعة، والادّخار، والكسب باعتبارها من الفضائل المسيحيّة. وبذٰلك بشّر بالإصلاح في دنيويّةٍ جديدة كانت نتائجها العمليّة ـ وهي الثروة المتزايدة والإحساس الجديد بالحرّية الفرديّة ـ قد أدّت إلى الرغبة في المزيد من ذٰلك. وفي الوقت نفسه، كان تفتيت المسيحيّة إلى معسكراتٍ متخاصمة، وصراعاتٍ دامية أفضى إليها ذٰلك، قد جعل الدين يبدو مصدرًا خطيرًا للاضطرابات الاجتماعيّة؛ وكان تأليبه للإيمان والكتاب المقدّس ضدّ العقل والفلسفة قد جعل الدين يبدو لا أساس له من الناحية العقلانيّة. ولذا، بينما كان القدماء يسعون للحكمة والفضيلة من أجل غاياتهم الخاصّة، كان أهل العصور الوسطى يستخدمون العلم القديم لدعم

مزاعم الدين وتوجيه الإنسان نحو مصيره في الآخرة، وأمّا الحداثويّون، ونظرًا للمناخ الثقافي الجديد الّذي شكّل قيَمهم وتصوّراتهم، فقد سعوا إلى إعادة توجيه المسعى الفكري لتحسين حياة الإنسان في هٰذه الدنيا، وإلى نزع فتيل التوتّرات الدينيّة في مرحلة ما بعد الإصلاح، من خلال زرع شكوكٍ عامّة حول إمكانيّة تحقيق ما يُرام من طريق المعرفة الدينيّة، وبهٰذا لم يبقَ هناك سوى القليل الّذي يمكن أن يُتقاتل عليه. ومن هنا كان من شأن تصوّر بيكون عن علمٍ جديد، من شأنه أن يعطينا سيطرةً على الطبيعة، والوعد بتكنولوجيات جديدة، والأمل بجعل هٰذا العالم سكنًا مناسبًا للإنسان. ولذا، جاء هدف لوك برسم حدودٍ معيّنة لما كان معروفًا بالفعل عندما يكون الدين هو المعني، بوضع جميع الادّعاءات العقديّة المتضاربة، على أساسٍ معرفي متساوٍ، وبالتالي تقديم نظريّته في التسامح الديني.

ربما يسأل العديد من القرّاء: "وما هي المشكلة في كلّ ذٰلك؟" حسنًا، قد لا توجد في ذٰلك أيّة مشكلةٍ على الإطلاق؛ وقد تكون، غير أنّ المسألة الآن ليست في تحديد ما إذا كان هٰذا المشروع جيّدًا أم سيّئًا، بل ما يعنينا التأكيد عليه الآن، هو أنّه قد كانت هناك رغبةٌ كبيرة في تعزيز هٰذا المشروع، دون أن يكون هناك أيّ تفنيدٍ فعلي لآراء أرسطو، بل إن تلك الرغبة هي الّتي حوّلت المفكّرين الحداثويّين بعيدًا عن ميتافيزيقيّته. ولا شكّ أنّ الأجندة هي الّتي حدّدت الحجج وليس العكس، وقد حدّدت على وجه الخصوص التصوّر الجديد الّذي ينبغي أن تكون عليه العلوم، والمتمثّل، ليس في البحث عن العلل النهائيّة وغايات الأشياء (كما فهمه أرسطو والسكولائيّون) وإنّما في كونها وسيلةً لزيادة "منافع الإنسان وقدراته" من خلال "المهارات الميكانيكيّة"

أو التكنولوجيا (بيكون)، وجعلِنا "سادة الطبيعة وأربابها" (ديكارت)[1]. وهٰذا يعني أنّ المنفعة ستحلّ محلّ الحكمة، وأنّ ترفيه الجسد وإشباع جميع رغباته في هٰذه الدنيا، سيمنع إعداد النفس للآخرة. ومن هنا، فإنّ العلم الحديث، بعيدًا عن دحض ميتافيزيقيا أرسطو، قد تمّ تعريفه بطريقةٍ ما بحيث لا يوجد شيءٌ ممّا تضمّنته علل أرسطو الصوريّة والغائيّة وما شابهها سيسمح لها بأن تُعدّ "علميّةً" بالفعل. فلم يكن في البين أيّ "اكتشاف"؛ بل مجرّد اتّفاقٍ وإصرارٍ على الدفع القسري بأيّ مسألةٍ من مسائل التحقيق العلمي إلى مغالطة سرير بروكروستيان (Procrustean bed)[2] غير الأرسطيّة؛ بل، وإذا لزم الأمر، إلى إنكار وجود أيّ شيءٍ لا يخدم إقحامه فيها. إذ إنّ التصنيفات السكولائيّة الأرسطيّة تقود، حسبما يراه بعض المفكّرين من أمثال لوك، إلى "دوغمائيّة" خطيرة في المسائل الدينيّة والفلسفيّة. (وبعبارةٍ أخرى، إذا قبلنا هٰذه التصنيفات، فسيكون علينا الاعتراف بأنّ النظام السكولائي بأكمله لا يمكن تجنّبه من الناحية العقلانيّة تقريبًا). وأمّا من وجهة النظر الباكونيّة، فإنّهم يصرفون انتباهنا عن الشيء الوحيد الأساسي الّذي لا غنى عنه.

---

(1) انظر مقالة:

Bacon's *The Great Instauration*, in *The New Organon and Related Writings*, edited by Fulton H. Anderson (Liberal Arts Press, 1960) p. 8 & 16,.

وكتاب:

Descartes, *Discourse on Method*, translated by Donald A. Cress (Hackett, 1980) p. 33.

(2) سرير بروكروستيان: مخطّط أو مكيدة لتحقيق التوافق أو الامتثال بطرقٍ تعسّفيّة أو باستخدام العنف. (المترجِم)

(وبعبارةٍ أخرى، إذا كان أرسطو على حقّ، فسوف نقضي المزيد من الوقت في التأمّل في المبادئ الأولى وحالة نفوسنا، بينما نقضي وقتًا أقلّ في التفكير في الأدوات الجديدة.) ورغم أنّ المتقدّمين من الفلاسفة الحداثويّين وأتباعهم من المعاصرين قد يراوغون بشأن هٰذا الدليل أو ذاك من أدلّة أرسطو، والأكويني، وأقرانهما، إلّا أنّ ما لا يرغبون فيه حقًّا هو النتائج المترتّبة عليها. فإنّك إن قبِلتَ بالعلل الصوريّة والغائيّة في هٰذه الدنيا، فهٰذا يعني بالمباشرة، أنّك ستكون ملتصقًا ـ ملتصقًا عقليًّا ـ بالإلٰه، والنفس، والقانون الطبيعي، وسيصبح المشروع العلماني الليبرالي الحديث غير ذي جدوى. ولذا، لا بدّ من إعادة تعريف "العقل" بطريقةٍ تجعل هٰذه الاستنتاجات مستحيلةً، أو على الأقل ضعيفةً إلى حدٍّ كبير. كما يجب نبذ التصنيفات الميتافيزيقيّة الكلاسيكيّة، وخاصّةً التصنيفات الأرسطيّة والتومائيّة، من العلوم والفلسفة جميعًا، من خلال قرارٍ رسمي. ولا بدّ من تزوير اللعبة بحيث لا يمكن لأرسطو والقدّيس توما الأكويني أن يكون لهما موطئ قدمٍ في الميدان؛ ومن ثمّ، وبعد ذٰلك بقرون، سوف يكون خلفاء الحداثويّين الأوائل، سعداء جدًّا بنتائج ما عملته أيديهم دون أن يهمّهم كثيرًا كيف تمّ تحقيقه، وسوف يمكنهم التظاهر بأنّ هٰذا الرفض، حتّى لأصل التحدّي، ما هو إلّا "انتصار".

في الحقيقة، أنت لستَ مُلزَمًا بقبول كلامي، ولٰكن ها هو الفيلسوف بيير مانِنت (Pierre Manent) يقول حول الفلاسفة الحداثويّين: "من أجل الهروب من سلطة المؤسّسة الدينيّة للكنيسة، تلك السلطة الحصريّة، كان على المرء التخلّي عن التفكير في الحياة البشريّة من حيث حُسنها أو غايتها، وعن الفكرة "الوثنيّة" ـ أي اليونانيّة التقليديّة ـ القائلة بأنّ الطبيعة تشريعيّةٌ

بطبيعتها"[1]. ومن هنا " كان على ديكارت، وهوبز، وسبينوزا، ولوك أن يدمّروا بعنادٍ وتزمّت، جميع تعاليم أرسطو الّتي تمّ اعتمادها كأساسٍ من قِبل المذهب الكاثوليكي"[2]. وفي السياق نفسه، أشار المؤرّخ والمفكّر مارك ليلا (Mark Lilla) مؤخّرًا إلى أنّ مادّية هوبز كان لها "غاية سياسيّة" وهي "تفكيك المؤسّسة اللاهوتيّة السياسيّة في العالم المسيحي"، وتحقيقًا لهٰذه الغاية "كان لا بدّ من إلغاء أرسطو بأكمله، مع جميع كتب العصور الوسطى الّتي فسّرت أعماله وعلّقت عليها"[3]. وقد سأل أحد فلاسفة القرن العشرين البارزين وهو جلبرت رايل (Gilbert Ryle) ذات مرّة: "مع أنّ كلّ طالبٍ شاب من طلبة الفلسفة يمكنه دحض نظريّة المعرفة عند لوك بأكملها، ولٰكن لماذا كان الفارق الّذي أحدثه لوك في المناخ الفكري البشري بأكمله أكبر من أيّ فارقٍ أحدثه شخصٌ آخر منذ أرسطو؟"[4]، وكان جوابه أنّ استنتاجات لوك ـ وهي التواضع المعرفي في الدين وما شابهه، مقترنًا مع مبدإ التسامح تجاه الآراء المختلفة حول مثل هٰذه المسائل ـ قد بدت مناسبةً ومفيدةً على الرغم من سوء حججه الأساسيّة الّتي يدافع فيها عن تلك الاستنتاجات. ويخلص الفيلسوف ومؤرّخ العلوم بيرت، في دراسته الكلاسيكيّة حول الأسس الميتافيزيقيّة للعلوم

---

(1) Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* (Princeton University Press, 1995), pp. 114 and 116.

(2) Pierre Manent, *The City of Man* (Princeton University Press, 1998), p. 113.

(3) Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (Alfred A. Knopf, 2007) p. 75 & 87.

(4) Gilbert Ryle, “John Locke,” in Jean S. Yolton, ed., *A Locke Miscellany* (Thoemmes, 1990) p. 318.

الفيزيائيّة الحديثة، إلى أنّ "التفكير بالتمنّي" هو الّذي يكمن وراء اعتقاد أوائل الحداثويّين بأنّ جميع الظواهر الّتي سبق الحديث عنها في المصطلحات الأرسطيّة يمكن استيعابها بسهولة من خلال علمٍ جديد تُستبدل فيه العلل الصوريّة والغائيّة بخصائص قابلةٍ للقياس كلّيًّا من النوع المناسب للتنبّؤ والسيطرة على الطبيعة، والمناسب للتطبيقات التكنولوجيّة اللاحقة، "حيث كان يجب استنكار أو إلغاء أيّة مصادر من شأنها أن تُلهي أو تصرف الانتباه (عن هٰذا الطموح)".

ومن هنا، فإنّ أيّ حلٍّ للأسئلة النهائيّة الّتي لا تزال تطفو على السطح، ومهما كانت سطحيّةً ومتضاربة، سوف يحظى في أذهانهم بكلّ ثقة، بعيدًا عن أيّ نقدٍ أو تمحيص، طالما أنّه ينفع في تهدئة الوضع، عبر توفير ردودٍ مقبولة تستجيب على نحوٍ كافٍ لمطالبهم المتعلّقة بالتصنيفات الّتي أصبحوا على درايةٍ بها الآن، وفوق كلّ ذٰلك، تمكّنهم من فتح مجالٍ حرٍّ أمامهم للاستغلال الرياضي الكامل للطبيعة[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ لِيلا، ورايل، وبَيرت، ومانّنت (إلى حدٍّ ما) متعاطفون مع هٰذا المشروع الحديث، حتّى عندما يقرّون بأنّه كان في كثيرٍ من الأحيان مدعومًا بالالتزام الآيديولوجي أكثر منه بالحجّة النزيهة المجرّدة. وهٰذا يوازي اعتراف الكتّاب المعاصرين مثل نَيجل وليونتين (المذكور في الفصل الأوّل) بأنّ التفسير المادّي للعلوم والذي يلتزمون به، إنّما ينطلق من محاولة منع "القدم الإلٰهيّة" من الدخول من الباب، أكثر من أن يكون موقفًا فلسفيًّا مستقلًّا.

---

(1) Burtt, *Metaphysical Foundations, p.* 305-306.

وبغضّ النظر عن حجم أوجه القصور والعيوب الفلسفيّة الكامنة في هٰذا المشروع، إلّا أنّه مع ذٰلك قد حظي على مستوى الرأي العام بانتصارٍ باهر، وبالتالي فإنّنا جميعًا "نعرف" صحّة هٰذا المشروع، لأنّه هو الّذي انتصر في نهاية المطاف، وبالتالي نعتقد، كما يعتقد خيرة طلّاب فرانسيس بيكون، أنّ النجاح العملي هو الشيء المهم. (دعوا أتباع أرسطو، المنكبّين على المنطق دائمًا، دعوهم ينشغلون في الحلقة المفرغة الّتي يتضمّنها استدلالٌ كهٰذا). وإضافةً إلى ذٰلك، فقد أعطانا ذٰلك، كما وعدونا، الكثير من الأدوات الأنيقة الّتي أصبحت بها حياتنا الآن لا معنى لها، حيث تمّ فيها إلغاء الهدف من العالَم إلغاءً تامًّا عن طريق إملاءات المذهب المادّي. ولا نجانب الحقيقة في ذٰلك، فهٰذا هو بالضبط ما يفعله المذهب المادّي المبني على "الفلسفة الميكانيكيّة" (كما كان يُسمّى) الّذي وضعه المتقدّمون من الحداثويّين بدلًا عن المذهب الأرسطي. لقد كان التطوّر التاريخي لهٰذه الفلسفة الجديدة معقّدًا، غير أنّ الفكرة الأساسيّة كانت كما يلي: لا توجد عللٌ صوريّة أو غائيّة في العالم الطبيعي، أو على الأقل لا يوجد شيءٌ يمكننا معرفته؛ بل هناك عللٌ مادّيّة وفاعليّة فقط، وحتّى في ذٰلك الوقت كانت العلل المادّيّة والفاعليّة من النوع الّذي لم يكن يعرفه أرسطو. بل يجب علينا بالتحديد أن نفهم المسألة، ليس على أنّها ترابطٌ للصورة، بل على أنّها تتألّف من جسيماتٍ لا يمكن ملاحظتها، ذات ميزاتٍ قابلةٍ للتحديد الكمّي من خلال الرياضيّات فقط. إنّ علاقة السبب والنتيجة لا دخل لها في أيّة قدراتٍ ذاتيّة في الأشياء، ولا أيّ توجيهٍ نحو الغايات أو الأهداف، وإنّما مجرّد علاقةٍ مع النُّظُم الموجودة في "قوانين الطبيعة".

وبالنتيجة، يمكن ترتيب الجسيمات بطرقٍ بسيطة نسبيًّا، على سبيل المثال في الذرّات والجزيئات، كما نقول الآن، أو بطرقٍ معقّدة جدًّا كما في الصخور، والأشجار، والجسم البشري، والكواكب، والمجرّات. ولٰكن في كلتا الحالتين، فإنّ الأشياء الناتجة ليست شيئًا فوق الجزيئات الّتي تؤلّفها، وإنّما تصف "قوانين الطبيعة"، أي الطرق الّتي تتصرّف بها الجزيئات، سواءٌ في ترتيباتٍ أكثر بساطةً أو ترتيباتٍ أكثر تعقيدًا. وهٰذا في الحقيقة كلّ ما هناك بالنسبة إلى الواقع المادّي: حيث إنّ الجزيئات المادّية الّتي لا هدف لها تتفاعل وفقًا لقوانين الطبيعة الّتي لا هدف لها. والأجسام العاديّة في هٰذه الدنيا لا تملك "صورًا" معيّنة خاصّة بها وفقًا لأرسطو، لأنّه لا يوجد في النهاية أيّ شيءٍ فوق الجزيئات الّتي تشكّلها، وجميع الجزيئات محكومةٌ بقوانين الطبيعة نفسها بالضبط. ولا توجد هناك "عللٌ غائيّة" أيضًا، إذ لا شيء من سلوك الجزيئات موجّهٌ نحو أيّ هدفٍ أو غاية، بل هي ببساطة تتصادم مع بعضها البعض بشكلٍ منتظم في كذا وكذا من الطرق، بحيث تكون النتيجة أحيانًا هٰذا النوع من الكائن أو الحدث، وأحيانًا أخرى ذٰلك النوع؛ وهٰذا كلّ شيء.

بالتأكيد، هناك شيءٌ آخر في القصة أكثر من ذٰلك، ولٰكن هٰذا يكفي لنقل نكهة "الفلسفة الميكانيكيّة" المخالِفة للمذهب الأرسطي، وهناك، في القاع، القليل الثمين الّذي لا غنى عنه، ما عدا التضادّ مع الأرسطيّة. كانت الفكرة الأصليّة هي أنّ التفاعلات بين الجسيمات "ميكانيكيّة" مثل تفاعلات أجزاء الساعة، حيث كلّ شيءٍ يمكن اختزاله إلى شيءٍ واحد يدفع الآخر. ولم يدم هٰذا طويلًا، إذ من المستحيل بالفعل تفسير كلّ ما يحدث في العالم المادّي طبقًا لمثل هٰذا النموذج البسيط، وكما تُثبت نظريّة نيوتن في الجاذبيّة، ونظريّة

ماكسويل للكهرومغناطيسيّة، وميكانيكا الكوانتوم، فإنّ العلوم الفيزيائيّة قد انتقلت بعيدًا وبعيدًا عن هٰذا الفهم الأصلي الّذي تبنّته "الميكانيكيّة". وكما قال الفيلسوف وليم هاسكر (Willam Hasker)، فلم يبقَ الآن أيّ شيءٍ لفكرة الصورة "الميكانيكيّة" للعالَم أكثر من مجرّد إنكار العلل الغائيّة أو الغائيّة الأرسطيّة[1]. ويؤكّد هٰذا القول أنّ الفهم الحديث للعلوم يتمّ تعريفه من خلال روحٍ عدائيّةٍ ضدّ المذهب السكولائي الأرسطي أكثر من تعريفه من خلال أيّ محتوًى إيجابيٍّ؛ وهو يوازي، بالتبعيّة (وليس مصادفةً بأيّ حال من الأحوال)، المسألة الواردة في الفصل الأوّل بأنّ العلمانيّة مجرّد عداءٍ للدين أكثر من أن تكون رؤيةً إيجابيّةً عن العالَم.

إنّ العداء، والمواقف المسبقة، والمخطّطات العمليّة، والقليل من الحجج، هي، كما سبق وقلت، ما يكمن وراء الثورة الفكريّة الّتي أزاحت الفلسفة الكلاسيكيّة لأفلاطون وأوغسطين، وخاصّةً فلسفة أرسطو والأكويني، وهي الّتي عزّزت الفلسفة الحديثة لبيكون، وهوبز، وديكارت، ولوك، وهيوم، وأمثالهم جميعًا. وعندما أقول "القليل" فأنا لا أعني "لا شيء"، إذ توجد هناك بعض الحجج، مع أنّ أيًّا منها ليس مؤثّرًا كثيرًا، فإنّ النجاح الّذي لا يمكن إنكاره للنهج الكمّي في دراسة العالم الطبيعي، وخاصّةً الإنجازات التكنولوجيّة الّتي جعلته ممكنًا، قد يبدو مبرّرًا واضحًا بأثرٍ رجعي لهٰذه الثورة؛ إلّا أنّ في البين ثلاثة أمورٍ تبيّن السبب في عدم صحّة هٰذه الحجّة المطروحة لدعم موقف

---

(1) William Hasker, *The Emergent Self* (Cornell University Press, 1999) p. 64.

يقول هاسكر: إنّ فيلسوف العلوم ديفيد هال قد قدّم رأيًا مشابهًا لرأيه.

الحداثويّين ضدّ السكولائيّين، أوّلها أنّها تعيب على المذهب الأرسطي فشله في تحقيق شيءٍ لم يكن يحاول تحقيقه أصلًا على مدى الجزء الأعظم من مسيرته. فقد كانت الفلسفة والعلوم الكلاسيكيّة في القرون الوسطى تهدف إلى الحكمة والفهم، وليس التنبّؤ والسيطرة على الطبيعة، وقد يكون هٰذا الأخير قد أخذ مكانها الآن، إلّا أنّه وحسب الرأي الكلاسيكي لم يكن ذا أهميّةٍ أساسيّة. وثانيًا، إنّ التركيز على جوانب الطبيعة القابلة للقياس الكمّي الرياضي الّذي له نتائج تكنولوجيّة كبيرة جدًّا، لا يُثبت عدم وجود جوانب أخرى للطبيعة؛ بل، وبشكلٍ خاص، لا يُثبت عدم وجود عللٍ صوريّة وغائيّة. إلّا إذا كنت ستقول إنّ الحقيقة القائلة "إنّ بيتهوفن، وعلى الرغم من أنّه أصمّ، قد يكون أعظم ملحّنٍ في تاريخ الموسيقى" تدلّ على أنّه لا يوجد شيءٌ اسمه الصوت. وثالثًا، إنّ بعض المتأخّرين من المفكّرين السكولائيّين كانوا قد بدأوا بالفعل بإيلاء خواصّ الطبيعة القابلة للقياس الكمّي اهتمامًا أكبر ممّا كان لدى أسلافهم؛ إذ إنّ عمل غاليليو وأقرانه كان قد تأسّس على أفكار السكولائيّين هٰذه[1]. وليس الأمر كما لو أنّ النتائج اللاحقة الّتي توصّلت إليها العلوم الحديثة لا يمكن إدراجها ضمن إطار عمل أرسطو، فما استبعدته الأرسطيّة ليست هٰذه النتائج، بل ليس سوى التفسير الميكانيكي الطبيعي البحت لهٰذه النتائج[2].

---

(1) انظر: على سبيل المثال مقالة:

William Wallace, “Quantification in Sixteenth-Century Natural Philosophy,” in John P. O’Callaghan and Thomas S. Hibbs, eds., *Recovering Nature* (University of Notre Dame Press, 1999); William Wallace, *Galileo and His Sources* (Princeton University Press, 1984).

(2) للاطّلاع على تأويلاتٍ حديثة لمعلومات العلوم الحديثة في نظريّة أرسطو الموّسعة انظر:

Anthony Rizzi, *The Science Before Science* (IAP Press, 2004); William A.

وهناك اعتراضٌ معروف يُطرح من قِبل المتقدّمين من الفلاسفة الحداثويّين ضدّ السكولائيّة الأرسطيّة بشكلٍ خاصّ، ويُعبَّر عنه من خلال طُرفة موليير حول الطبيب الّذي يقوم ببيان السبب الّذي يجعل الأفيون يجلب النوم، بالقول إنّ له "قدرة منوّمة". والسبب الّذي يجعل هٰذا الأمر مضحكًا، هو أنّ "القدرة المنوِّمة" تعني "القدرة الّتي تسبّب النوم"، وجواب الطبيب كأنّه يقول "إنّ الأفيون يسبّب النوم لأنّ له قدرة على التنويم". وهٰذا مجرّد حشو، كما يُقال، وبالتالي لا يفسّر أيّ شيءٍ على الإطلاق. (إنّها طرفة حقيقيّة، أليس كذٰلك؟) وبشكلٍ عام (حيث يستمر الاعتراض) فإنّ السكولائيّة الأرسطيّة، ومن خلال افتراضها لقدراتٍ سببيّة كامنة، وصور، وعلل غائيّة من أنواع مختلفة، لا تقوم بشيءٍ سوى بيع عباراتٍ فارغة من هٰذا النوع بدلًا من إعطاء تفسيراتٍ حقيقيّة. ومع ذٰلك، فإنّ المشكلة في هٰذا الاعتراض هي أنّ هٰذا النوع من التعبير الّذي نتحدّث عنه، ورغم أنّه ليس غنيًّا بالمعلومات في حدّ ذاته، إلّا أنّه ليس حشوًا؛ فهو يحتوي على معنًى مهمّ، حتّى وإن كان هٰذا المعنى يشكّل الحدّ الأدنى من المعرفة. فالقول بأنّ "الأفيون يسبّب النوم لأنّه يسبّب النوم" سيكون حشوًا، غير أنّ الكلام المذكور يقول أكثر من ذٰلك. فهو يقول بأنّ الأفيون له قدرة على أن يسبّب النوم؛ وهٰذا يعني أنّ حدوث النوم بعد تناول الأفيون، ليس مجرّد سمةٍ عرضيّة لهٰذه العيّنة أو تلك العيّنة من الأفيون، ولٰكنّها مستمدّة من شيءٍ في طبيعة الأفيون في حدّ ذاته. ووضوح عدم تفاهة هٰذا الادّعاء وأنّه ليس حشوًا بأيّ حالٍ من الأحوال، يشكّل دليلًا على أنّ أوائل

Wallace, *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis* (Catholic University of America Press, 1996).

الفلاسفة الحداثويّين قد رفضوه واعتبروه شيئًا باطلًا. إذ إنّ جوابهم لم يكن: "بالتأكيد أنّ الأفيون له القدرة على التنويم، ولٰكن هٰذا لا يُثبت لنا أيّ شيء" (وهٰذا ما كان ينبغي أن يقولوه لو كان ذٰلك حشوًا بالفعل). بل، بدلًا من قول ذٰلك، قالوا: "إنّ الأفيون ليس له مثل هٰذه القدرة، لأنّه لا توجد هناك قدرات كامنة، وصور، وما إلى ذٰلك..."[1]. وعلاوة على ذٰلك، لم يستطيعوا رفض اعتبار القدرات وما شابه ذٰلك على أنّها حشوٌ انطلاقًا من أنّ مثل هٰذا القول ليس له سوى مضمونٍ ضئيل جدًّا، وذٰلك لأنّ اقتراحهم البديل الخاصّ بهم، عندما يُنظر إليه وبشكلٍ مستقلّ أيضًا، سنجد له الحدّ الأدنى من المضمون أو المعنى: فالقول " إنّ الأفيون يسبّب النوم بسبب تركيبه الكيميائي، إذ عندما يتمّ تناوله ينتج عنه النوم" لا يكاد يكون أكثر إفادةً من القول "إنّ الأفيون يسبّب النوم لأنّ له القدرة على أن يسبّب النوم ". فلو كانت العبارة السابقة ليست حشوًا ـ وهي ليست كذٰلك ـ فإنّ الأخيرة ليست كذٰلك أيضًا[2].

وبطبيعة الحال، سوف يقول الناقد للمذهب السكولائي: "ولٰكن الإشارة إلى التركيب الكيميائي لم يُقصد منها على نحوٍ مستقل، إعطاء تفسيرٍ كامل؛ بل هي مجرّد نقطة انطلاق، وبالتالي سوف تكون هناك حاجةٌ إلى التحقيق التجريبي المفصّل في الخصائص الكيميائيّة المحدّدة للأفيون من أجل إعطاء

---

(1) هٰذه الفكرة قد تمّ تطويرها من قِبل مارتن في كتابه:

C.F.J. Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations,* p. 188-190

وستيفن ممفورد في كتاب:

Stephen Mumford, *Dispositions* (Oxford University Press, 1998), pp. 136 -141.

(2) Cf. R.S. Woolhouse, *Locke* (University of Minnesota Press, 1983), p. 112, Des Chene, Physiologia, p. 24, n. 5.

تفسيرٍ مُقنعٍ غاية الإقناع". وهٰذا صحيحٌ تمامًا. ولٰكنّ الشيء نفسه بالضبط صحيحٌ وينطبق على اعتبار السكولائيّين للصور، والقدرات، والعلل الغائيّة، وما إلى ذٰلك. وليس من المفترض أن تكون مثل هٰذه الاعتبارات هي كلّ القصّة وما فيها، إذ إنّ ما يهدفون إليه هو الإشارة إلى أنّه مهما كانت التفاصيل التجريبيّة المحدّدة حول الأفيون، فإنّ الواقع الميتافيزيقي الأساسي يبيّن أنّ هٰذه التفاصيل هي مجرّد الآليّة الّتي من خلالها يُظهر الأفيون القدرات الكامنة الّتي يمتلكها من حيث هو أفيون، وهي القدرات الّتي لا بدّ أن يمتلكها الشيء إذا كان سيمتلك أي فاعليّةٍ سببيّة على الإطلاق. وهٰذا متساوقٌ تمامًا مع نتائج الكيمياء الحديثة، بل هو (من وجهة النظر الأرسطيّة) الطريقة الوحيدة لفهمها بشكلٍ صحيح: والحقائق الكيميائيّة التجريبيّة، كما هو معروف الآن، ليست سوى تحديد العلّة المادّية الكامنة وراء العلل الصوريّة والغائيّة الّتي تحدّد جوهر الأفيون. وكما هو الحال في أيّ مكانٍ آخر، فإنّ "انتقاد" الأرسطيّة هنا يستند إلى معيارٍ مزدوج لا مبرّر له مقرونٍ بالفشل في تمييز القضايا الميتافيزيقيّة عن القضايا التجريبيّة.

لقد عرض التجريبي جون لوك بعض الاعتراضات الباطلة على العقيدة السكولائيّة بشأن الصور والقدرات، ممّا يدلّ بشكلٍ كبير على قدرته الكامنة في إنتاج حججٍ خرقاء مثيرةٍ للسخط، واضحةٍ وضوح الشمس للملأ من خلال بقيّة أعماله الفلسفيّة. فعلى سبيل المثال، يقول لنا إنّ وجود "الوحوش" و"المتحوّلين" ـ وهم بشرٌ مشوّهون بشكلٍ كبير أو متخلّفون عقليًّا، مثل "الرجل الفيل" أو شخصيّة داستن هوفمان (Dustin Hoffman) في فِلم رجل المطر (Rain Man) ـ يدلّ على عدم وجود صورٍ صمّاء وسريعة، أو خصائص

جوهريّة، أو سلسلة أنواعٍ في العالم الطبيعي، وأنّ الأرسطيّين سيتعيّن عليهم، على نحوٍ غير معقول، إمّا أن يُرجعوا مثل هٰذه المخلوقات إلى صورةٍ أو أنواع خاصّة بها، أو ينكروا أنّها تنتمي إلى أيّ نوعٍ على الإطلاق. ولٰكن من أجل أن يكون واضحًا ما قلناه حول هٰذه المسألة، فإنّ الواقعيّين، بما فيهم الأرسطيّون، لن يقولوا، ولا ينبغي لهم أن يقولوا أيًّا من هٰذه الأمور. بل يقولون بدلًا من ذٰلك، إنّ تكوّن صورةٍ ما أو كلّيٍّ من الكلّيّات بشكلٍ ناقص لا يعني على الإطلاق بأنّ البشر المشوّهين والمتخلّفين عقليًّا سيكونون مندرجين تحت نوعٍ آخر أو مِن لا نوع، تمامًا كما هو الحال مع نسخة الموناليزا الّتي تشتريها من متجر التحف والهدايا، فهي تبقى نسخةً من الموناليزا حتّى لو كانت مثقّبةً أو كانت فيها شقوق، أو سُكبت عليها القهوة.

وبالمثل، فإنّ ادّعاء لوك الآخر بأنّ إنسانًا ما قد يفقد ذاكرته، أو القدرة على استخدام عقله، أو يفقد أجزاء مختلفة من بدنه، ومع ذٰلك يبقى إنسانًا، ممّا يدلّ على أنّ الأشياء ليس لها خصائص أساسيّة، إنّما يتجاهل ببساطة التمييز الأرسطي بين المستويات المختلفة للفعليّة والإمكانيّة. فإنّ ما يجعل الإنسان حيوانًا عاقلًا، حسب وجهة نظر أرسطو، ليست الممارسة الفعليّة للعقلانيّة أو كونه يستطيع ممارستها بالفعل في مسألةٍ أو أخرى، بل هي القوى والقابليّات الكامنة في كلّ كائنٍ بشري لممارسة العقلانيّة والتي لا توجد في اللفت، أو الكلب، أو خليّة الجلد. وهٰذا واضحٌ من حقيقة أنّ الإنسان الناضج السليم هو، في الواقع، يمارس الاستدلال العقلي، بينما حتّى حبّة اللفت الناضجة السالمة، وكذٰلك الكلب، أو خليّة الجلد لا تقوم بالاستدلال العقلي ولا يمكنها ذٰلك. ومع هٰذا، فإنّ الإنسان غير الناضج وغير السليم يبقى

إنسانًا، ممّا يستلزم أن تكون له صورة إنسان، أي القابليّات الكامنة في تلك الصورة، سواءٌ كانت فعليةً أم لا. وهٰذا، كما رأينا في وقتٍ سابق، هو السبب في أنّ الجنين أو تيري شيافو يُعتبر كلٌّ منهما حيوانًا عاقلًا بقدر ما أُعتبر أنا أو أنت. ومرّةً أخرى، لا يعني عدم كون الشيء تجسيدًا تامًّا لصورةٍ ما، أنّه لا يمثّل أيّ تجسيدٍ على الإطلاق. فطالما أنّ الجنين أو الشخص المشوّه أو المتخلّف عقليًّا هو، من الناحية البايولوجيّة، مخلوقٌ حيّ من نوع الإنسان العاقل، فإنّه يُعدّ من الناحية الميتافيزيقيّة تجسيدًا (وإن كان ناقصًا) لصورة "الحيوان العاقل" أو إحدى كلّيّاته. وهنا سيعترض لوك، بالتأكيد، على تصنيفاتٍ مثل الفعليّة والإمكانيّة بشكلٍ لا يقلّ عن المفاهيم (ذات الصلة) المتعلّقة بالصور والعلل الغائيّة، ولٰكن محاولته لتعزيز "حجّته" ضدّ الأرسطيّة من خلال رفض هٰذه التصنيفات لم تكن سوى مصادراتٍ على المطلوب المدّعى.

وكما سنرى، ليست هٰذه سوى بداية لوك في حماقاته الكثيرة ضدّ الفلسفة، ومع ذٰلك فهو واحدٌ من أهمّ الشخصيّات في الثورة الحداثويّة المبكّرة المضادّة للأرسطيّة، ويمكن القول إنّ الفيلسوف الحداثوي المثالي، والمواقف الغربيّة السائدة الآن حول العقلانيّة العلميّة، والتسامح الديني وحكومة التوافق، والحقوق الفرديّة، كلّها مدينةٌ للوك أكثر من أيّ مفكّرٍ آخر. وكما قد قيل، فإنّ ضعف حججه على العموم جعل الكثيرين لا يرغبون في إعادة النظر في استنتاجاته، إذ أصبحت هٰذه الاستنتاجات متأصّلةً بعمق في الوعي الليبرالي الغربي، بحيث اعتُبرت بالفعل على أنّها من المسلّمات ويجب الدفاع عنها بطريقةٍ أو بأخرى، سواءٌ كان لوك قادرًا على فعل ذٰلك أم لم يكن. إنّ التهرّب الشائع حاليًّا بين العلماء من أتباع لوك، ينطوي على افتراض أنّ

قيمة فلسفته تكمن فيها ككلّ وليس في أجزائها جزءًا جزءا. وبعبارةٍ أخرى، مهما كانت عيوب حجج لوك المختلفة في الدفاع عن نظامه الفلسفي، فإنّ القضيّة الرئيسيّة الّتي تصبّ في صالحه هي أنّه عندما يُنظر إلى ما قدّمه على أنّه نظامٌ كلّي يشكّل بديلًا عن السكولائيّة الّتي تبرّر جميع "الأدلّة" على حدٍّ سواء، مع تجنّب الصعوبات المزعومة للسكولائيّة، وبالتالي تفضيلها على السكولائيّة على أساس البساطة. ويبدو أنّ هٰذا هو الموقف الطبيعي المعاصر تجاه المتقدّمين من الحداثويّين بشكلٍ عام: فربما كانت حججهم الخاصّة المختلفة باطلة، إلّا أنّه قد تبيّن أنّ الموقف الميتافيزيقي العام الّذي تركوه لنا ـ وبالأخص، المفهوم "الميكانيكي" للعالم الخالي من العلل الصوريّة والغائيّة ـ يوفّر لنا تبريرًا لجميع "الحقائق"، تمامًا كما كان يفعل الرأي الأرسطي الأقدم، ولٰكن بطريقةٍ أكثر بساطة. ولذٰلك، وعلى الرغم من أنّهم أخذوا التفاصيل بشكلٍ خاطئ، إلّا أنّهم، ووفقًا لشفرة أوكام، كانوا في نهاية الأمر على حقّ. إذ إنّ الاعتراض الرئيسي على المذهب السكولائي الأرسطي هو "أنّنا لا نحتاج إليه"، وليس شيئًا آخر.

ومن هنا، وكما قلت في كتابي المفصّل حول لوك (وعنوانه: لوك Locke)، بأنّ إحدىٰ المشاكل الخطيرة نوعًا ما في هٰذا النوع من الحجج، هي افتراض صحّتها رغم تهافتها ومصادرتها على المطلوب والمدّعى بنحوٍ صارخٍ وصريح. إذ إنّ تحديد "الحقائق" أو "الأدلّة"، الّتي ينبغي أن يكون النظام الفلسفي قادرًا على تفسيرها، هو نفسه محلّ خلافٍ بين الأرسطيّين والحداثويّين، فإنّ واقعيّة الكلّيّات من وجهة نظر المذهب السائد في الفلسفة الكلاسيكيّة، تُعدّ في حدّ ذاتها (وللأسباب الّتي بُحثت في الفصل الثاني) أمرًا واضحًا وحقيقةً مبرهنة. والسؤال الوحيد الّذي يبقى، هو: أيّ نوعٍ من الواقعيّين سيكون المرء،

أفلاطوني، أرسطي، أم سكولائي؟ والشيء نفسه ينطبق على العلل الغائيّة. وهٰذه الأمور ليست "أمورًا فرضيّة" أو "مسلّماتٍ نظريّة" تهدف إلى "تفسير" هٰذه الأدلّة التجريبيّة أو تلك، مثل الجزيئات، والذرّات، والكواركات؛ بل هي حقائق ميتافيزيقيّة لا مفرّ منها، ووجودها شرطٌ ضروريٌّ سابقٌ لوجود أيّة "أدلّةٍ تجريبيّة" على الإطلاق. ولذا، فالقول بأنّ النظريّة الّتي تُنكر العلل الصوريّة والغائيّة هي طريقةٌ "بسيطة" في "تفسير" "الأدلّة التجريبيّة" ليس إلّا اتّباعًا لبيكون والمذهب العِلموي المادّي المعاصر الّذي يتمّ الاعتماد عليه في ممارسة الافتراض، دون الوعي بأنّ جميع الاستدلالات العقلانيّة المُدّعاة لا تعدو كونها نوعًا من التنظير التجريبي الاحتمالي، وليست براهين ميتافيزيقيّة. وكما هو الحال مع سوء قراءة دوكِنز للأكويني وبطريقةٍ غير ناضجة كما لو أنّه كان بيلي، فإنّ هٰذه المحاولات تقوم بالاستعانة بالمصطلحات نفسها الّتي يتمّ النقاش والبحث حولها.

ولٰكن حتّى لو تنازلنا عن مصادرات الحداثويّين في حججهم على المطلوب والمدّعى، فإنّ قضيّتهم ضدّ السكولائيّة الأرسطيّة ستبقى رغم ذٰلك فاشلةً تمامًا؛ وذٰلك لسببين: أوّلًا، لأنّ الفهم "الميكانيكي" الحديث للعالم الطبيعي قد أدّى إلى مشاكل، وتناقضاتٍ، وسخافاتٍ هي أفظع بكثير من أيّ شيءٍ قد اتُّهِم به السكولائيّون على الإطلاق. وثانيًا، إن كان علينا أن نفهم العلم الحديث والعقل، فسوف لن يمكننا، بأيّ حالٍ من الأحوال، أن نتجنّب العلل الصوريّة والغائيّة الأرسطيّة. وسوف نناقش السبب الثاني في الفصل الأخير، وأمّا الجزء المتبقّي من هٰذا الفصل فسوف نستكشف فيه السبب الأوّل.

اختراع مشكلة العقل - الجسد

مهما كانت أهميّة لوك، فإنّ ديكارت هو الّذي اعتُبر على نحوٍ عام، كما قلت سابقًا، ولسببٍ وجيه، بأنّه "أب" الفلسفة الحديثة. فقد كان يتمتّع بفطنةٍ وذكاءٍ كبيرين جدًّا، وكانت مساهماته في العلوم الجديدة في أيّامه آنذاك، مؤثّرةً بنحوٍ موازٍ على الأقل لتأثير نظامه الفلسفيّ. ومع ذٰلك، فهو معروفٌ الآن بسبب نظامه الفلسفي، وكان أتباعه الذين خلَفوه في الفلسفة حتّى يومنا هٰذا يميلون بشكلٍ مباشر، أو غير مباشر، إلى تحديد مواقفهم إمّا من خلال مصطلحات ديكارت المفهومة على نطاقٍ واسع، أو من خلال ردود الفعل ضدّه (وهٰذا أكثر شيوعًا، خاصّةً مع مرور المئات من السنين). وبطريقةٍ أو بأخرى، قام ديكارت بوضع المخطّط الّذي ينبغي السير عليه، بشكلٍ فعّال؛ ومن ثَمَّ ادّعاءه للأبوّة. وفي تقديري، فإنّ هٰذا هو أحد الأسباب؛ إذ مع أنّه لم يكن أوّل فيلسوفٍ حداثوي، إلّا أنّه كان أوّل من جعل المشروع الفلسفي الحديث يبدو وكأنّه شيءٌ آخر غير ممارسة الجنون المحض، فقد تعوّدنا هٰذه الأيّام على فلاسفةٍ ومثقّفين آخرين يقولون أشياء عجيبةً غريبةً لا تُعقل، وأشياء خبيثةً مؤلمة على أنّها أشياء طبيعيّة ذات قيمة: مثل أنّ العقل البشري نوعٌ من برنامجٍ كومبيوتري؛ أو أنّ جميع الحقائق "متشكّلة اجتماعيًّا"؛ أو أنّ الرجل يمكن أن "يتزوّج" من رَجُلٍ آخر؛ أو أنّ الإجهاض، وحتّى قتل الأطفال أحيانًا، له ما يبرّره تمامًا؛ أو أنّ ممارسة الجنس مع الحيوانات هي مجرّد مسألة ذوق، وما إلى ذٰلك. غير أنّ أوائل الحداثويّين، وعلى الرغم من تضعضع أنظمة المناعة الفكريّة لديهم بسبب المذهب الأوكامي، وكلٍّ من الرؤيتين الجديدتين حول الفردانيّة والعالميّة، والحروب الدينيّة، وما إلى ذٰلك، إلّا أنّهم كانوا لا يزالون

مُطعّمين بشكلٍ كبير بالإرث الأخلاقي والفكري المتبقّي من مسيحيّة العصور الوسطى، ضدّ القبول بالكثير من الأفكار المجنونة، أو على الأقل ضدّ القبول بها جميعًا دفعةً واحدة بدون خلط. فقد تمّ الاعتراف آنذاك بأنّ مادّية هوبز المغالية، ليست مدمّرةً للدين في حدّ ذاته (ولا الخط السكولائي البغيض) وحسب، بل للعقل نفسه أيضًا؛ ولم تشتهر فلسفته الأخلاقيّة والسياسيّة إلّا بسبب الفجور الّذي تتضمّنه. وعلى الرغم من أنّ البرنامج الشامل لـبيكون قد تمّ تأييده بحماس، إلّا أنّ دفاعه الفلسفي كان بعيدًا عن تبرير جميع ما قدّمه. ويبدو أنّه (نظرًا لاحتقاره وتشويهه لقدراتنا الطبيعيّة وقوانا الفكريّة غير المقوّمة، ومناهضته للأرسطيّة) قد شكّل تهديدًا بالوقوع في الشكّيّة. ومن هنا، كانت الحاجة إلى شخصٍ ما، من أجل تقديم مشروعٍ فلسفي حديث مع صياغة فلسفيّة منهجيّة معقولة، وبطريقةٍ لا تتقاطع جذريًّا مع الماضي. إذن، هيّا أدخل يا ديكارت.

وبالنظر إلى ما يبدو من ديكارت بأنّه كاثوليكيّ ملتزم، فإنّ عداءه النظريّ لم يكن موجّهًا ضدّ المذهب المسيحي نفسه على الأقلّ، بل ضدّ الإطار السكولائي العام فقط، الّذي أصبح المذهب المسيحي جزءًا لا يتجزّأ منه. وعلى الرغم من رفضه لفلسفة أرسطو (وبالتالي ضمنيًّا، لفلسفة الأكويني أيضًا)، إلّا أنّ هناك بعض أوجه الشبه بين فكره وفكر أفلاطون وأوغسطين؛ فقد كان للمفهوم الأفلاطوني ـ الأوغسطيني حول النفس دورٌ محوري في منظومة ديكارت. إلّا أنّ الحقيقة بخلاف ذٰلك تمامًا، إذ إنّ تحريف ديكارت لمفهوم أفلاطون حول النفس شبيهٌ إلى حدٍّ ما بـالتخلّي، من جهة، عن رأي أرسطو حول العالم الطبيعي واستبداله بـ "الفلسفة الميكانيكيّة" أو ما يشبهها من

الآراء المعاصرة، ومن جهةٍ أخرى، الحرص على ألّا يتحوّل المرء إلى شخصٍ غير أخلاقي وغير عقلاني من النوع الّذي عليه أتباع نيتشه الّذي لم يكن القرن السابع عشر مستعدًا لتقبّل أفكاره بعدُ، والذي يسعى اليوم إلى التنكّر في لباسٍ علمي وأخلاقي. فبينما قام ديكارت بإقصاء المعنى والغاية عن العالَم المادّي، حاله في ذٰلك حال الحداثويّين الآخرين، إلّا أنّه عمد إلى إعطائه موطنًا جديدًا وحصريًّا، وهو العقل البشري المُدرَك عنده كشيءٍ غير مادّي قائمٍ بشكلٍ مستقلّ عن جسم الإنسان ودماغه؛ نافيًا إمكان وجود أيّ موطنٍ آخر للمعنى والغاية انطلاقًا من رؤيته الميكانيكيّة ـ المادّية للطبيعة. وقد بدت محاولته وكأنّها حصنٌ حصين يقي من الانهيار الكامل لإمكانيّة كلٍّ من التأسيس الأخلاقي والمعرفة العقليّة نفسها؛ الأمر الّذي ـ كما سنرى لاحقًا ـ سيكون نتيجةً لا مفرّ منها في ظلّ التخلّي عن العلل الصوريّة والغائيّة. ومن هنا، وعلى الرغم من اعتبار النظام الطبيعي خلوًا من أيّ أساسٍ للعقل والأخلاق، فقد تمّ زعم وجود هٰذا الأساس في طبيعة النفس الإنسانيّة، الّتي صاغ ديكارت تصوّره عنها، بالقول: "ليست شيئًا من قبيل الصورة في المادّة كما في نظريّة أرسطو والأكويني" بل كجوهرٍ أو شيءٍ مستقلٍّ في نفسه؛ ومع كونه لا يُدرَك بالحسّ، كـ"شبحٍ في آلة" بالنسبة إلى الجسم البشري، إلّا أنّه وكما قال جلبرت رايل ساخرًا، يحتفظ لنفسه في العالم الإنساني بحدٍّ أدنى من الوجود غير المرئي، خوفًا من أن يتمّ ابتلاعه كلّيًّا من قِبل القوى العمياء والمجهولة، الّتي اتّخذتها الفلسفة الميكانيكيّة وسيلةً للتحكم ببقيّة الكون.

ولٰكن، ولسوء الحظ، فشلت هٰذه الستراتيجيّة بشكلٍ فادح؛ ويرجع ذٰلك جزئيًّا إلى ارتباطها المتأصّل مع النزعة الأكثر حداثويّة من بين النزعات

الفلسفيّة، والتي قام ديكارت نفسه بالتمهيد لها، ولأجلها عُدّ أب الفلسفة الحديثة: وهي شخصنة المعرفة (subjectivism)، أي الفكرة القائلة بأنّ كلّ ما يمكننا أن نعرفه مباشرةً وباليقين، ليس سوى نتاجاتٍ خاصّة بعقولنا، وإذا كنّا نستطيع فعلًا معرفة أيّ شيء، فإنّ ذٰلك يتمّ على أساس الفهم الخاصّ بعقولنا فقط، والذي يجعل من معرفته معرفةً غير مباشرة وأقلّ يقينًا. ولا ريب في أنّ هٰذا التركيز على أولويّة الوعي الإنساني الشخصي قد أقصى المفهوم البارد واللاإنساني للعالم وأبقاه بعيدًا، بعد أن استلزمته الفلسفة الميكانيكيّة. إلّا أنّها، مع ذٰلك، أدّت إلى قطع الذهن البشري عن الارتباط مع الواقع الموضوعي والموجودات أنفسها، وهٰذا نفسه، عندما ينضمّ إليه كلٌّ من الفهم الميكانيكي للطبيعة، والنزعة الإراديّة عند الحداثويّين (voluntarism) ورفض المذهب الواقعيّ (سواءً بتبنّي المذهب الاسمي أو المفهومي)، والنزعة الفرديّة الراديكاليّة، والنزعة الدنيويّة الّتي تغلغلت في الحضارة الغربيّة بشكلٍ متزايد منذ القرن السادس عشر؛ فإنّ النتيجة المترتّبة على ذٰلك كلّه، ستكون بلا شكّ، كارثةً أخلاقيّةً وفكريّةً لم يسبق لها مثيل.

إنّ ما علينا أن نقوم به الآن، هو أن نوضّح كيف حدث ذٰلك كلّه. (وأرجو أن تُعدّوا أنفسكم لبعض التفاصيل الّتي لا بدّ منها وبعض الأفكار المجرّدة هنا وهناك). فلنتذكّر بدايةً، أنّه، وفقًا للفلسفة الميكانيكيّة، لا يوجد شيءٌ اسمه عللٌ صوريّة وغائيّة في العالم الطبيعي، أي ليس هناك طبائع ثابتة أو ماهيّات للأشياء، ولا قوًى كامنة أو صور جوهريّة، وليس هناك أيّة هدفيّة أو غائيّة. بل ليس هناك سوى قوانين عمياء تحكم سلوك الجزيئات المادّية الّتي لا غاية لها ولا هدف، أو ما شابه ذٰلك؛ وكلّ شيءٍ في هٰذا العالم المادّي، مهما كان

مركّبًا، فإنّه يتلخّص في هٰذا النوع من الأشياء بنحوٍ أو بآخر. ولٰكن بالطبع، هناك الكثير من الأشياء الّتي تبدو على نحوٍ لا لبس فيه أنّ لديها ماهيّة، وطبيعة، وقدرات، وأنّها تعمل وفقًا لغايةٍ وهدفٍ معيّن؛ وهٰذا ما تقوله الفطرة السليمة على أيّة حال. فعلى سبيل المثال، يبدو من المؤكّد أنّ للأفيون قدرةً كامنة تسبّب النوم؛ والفطرة السليمة لا تقول بغير وجود علاقةٍ "تشبه القانون الثابت" بين تناول المادّة الّتي تحتوي شيئًا من التركيب الكيميائي للأفيون وبين النوم. ويبدو من المؤكّد أيضًا للفطرة السليمة أنّها على صواب عندما تقول إنّ غاية القلب هي ضخّ الدم، وأنّ وجود هٰذه الغاية فيه جزءٌ من طبيعته أو جوهره، وهٰكذا دواليك. غير أنّ الحداثويّين يُسقطون ذٰلك كلّه بادّعاء أنّه مجرّد احتمالٍ لا غير.

يرى هيوم أنّه عندما يُدرك العقل أنّ أحداثًا من نوع A قد تبعها على نحوٍ غالبٍ أحداثٌ من نوع B، فإنّ ذٰلك يؤدّي إلى توقّع حدوث B عند وجود A، وأنّ هٰذا التوقّع يتمّ إسقاطه على العالَم على أنّه ارتباطٌ ضروري بين A وB. إلّا أنّه يدّعي عدم وجود سببٍ للاعتقاد بأنّ هناك أيّة علاقةٍ من هٰذا القبيل على الإطلاق؛ فـ"الضرورة" كلّها فينا نحن وليست في العالَم، وهي اختراعٌ من العقل نفسه. فأنت تتوقّع من الأفيون أن يجعلك تنام؛ ولٰكن طالما أنّ الأمر يتعلّق بالموجودات أنفسها، فإنّ الأفيون يمكنه، من الناحية النظريّة، أن يحوّلك إلى ضفدع (أو أيّ شيءٍ آخر) بدلًا من أن يجعلك تنام. وبالمثل، يعتقد لوك أنّ الخصائص الجوهريّة الّتي نرى أنّها توجد في الأشياء أو الأنواع، هي أيضًا من اختراع العقل البشري، وهي اختراعٌ أكثر من كونها اكتشافًا. وعلى الرغم من أنّ هٰذا النوع من الرأي كان من الصعب دائمًا إقناع الآخرين به

عند تطبيقه على المجال البايولوجي (حيث يبدو من الصعب إنكار واقعيّة الخصائص الجوهريّة والعلل الغائيّة)، إلّا أنّ دارونِ جاء بعد قرونٍ من ذٰلك ليعطي المفهوم الميكانيكي للطبيعة بعضًا من المصداقيّة البايولوجيّة الظاهريّة، وذٰلك من خلال قوله بأنّ الأنواع تتشكّل تدريجًا وليست محدّدةً وثابتة مسبقًا، وبالتالي فإنّ ما يبدو على أنّه غاية، يمكن تفسيره من خلال مصطلحاتٍ خاليةٍ من الغائيّة بالمطلق. فليست المسألة بأنّ وظيفة القلب أو علّته الغائيّة هي ضخّ الدم، وإنّما (مع اختصارٍ شديدٍ للمسألة) هي أنّ المخلوقات الّتي ليس لها قلب، وبالتالي ليس لها دورة دمويّة، قد ماتت، والمخلوقات الّتي لها قلب قد بقيت على قيد الحياة. وهٰكذا الحال بالنسبة لكلّ صفةٍ بايولوجيّة أخرى. وهٰذا يعني أنّ التوجّه نحو غايةٍ ما، حتّى في عالم الكائنات الحيّة، ليس ـ بحسب هٰذا الرأي ـ سوى وهم، وإسقاطٍ يمارسه العقل البشري، بل (وفقًا لأتباع دارونِ) ليس هناك سوى القوى العمياء والقوى العشوائيّة للطفرات الوراثيّة والانتقاء الطبيعي، الّتي تبدو نتائجها كما لو أنّها تخدم في تحقيق هدفٍ أو غايةٍ طبيعيّةٍ ما.

وقد تمّ التمثيل لرؤيةٍ من هٰذا النوع من خلال التمييز بين الخصائص الأوليّة والثانويّة الّتي وضعها أوائل المفكّرين الحداثويّين مثل غاليليو، وديكارت، ولوك. وما تريد الفلسفة الميكانيكيّة قوله هو أنّ الحرارة، والبرودة، والاحمرار، والاخضرار، والأذواق، والروائح، وما شابهها، حالها حال أيّ شيءٍ آخر (كما تدّعي هٰذه الفلسفة)، يمكن اختزالها، بشكلٍ أو بآخر، إلى الحركات (أو أيّ شيءٍ كان) الخاصّة بالجزيئات المادّية. إلّا أنّ رؤيةً كهٰذه، قد واجهت إشكالًا جدّيًا ومعروفًا، وهو أنّ التفّاحة الواحدة نفسها ـ المركّبة، مثل كلّ شيءٍ آخر، من لا شيء غير الجزيئات المادّية المتفاعلة وفقًا لقوانين

الطبيعة ـ يمكن أن تبدو حمراء لأحد الناظرين ورماديّةً لآخر مصابٍ بعمى الألوان، وسيكون طعمها حلوًا للشخص الّذي له جهاز تذوّق سليم، وليس حلوًا للشخص الّذي له لسانٌ محترقٌ أو متضرّر. والدلو الواحد نفسه الّذي يحتوي على ماءٍ بدرجة حرارة الغرفة سوف يبدو دافئًا للشخص الّذي كانت يده مغمورةً في ماءٍ مثلّج، وباردًا للشخص الّذي كانت يده مغمورةً في ماءٍ ساخن، وهٰكذا بالنسبة للخصائص المحسوسة الأخرى. ومن الواضح أنّ اختلالًا من هٰذا النوع سوف لن يكون مرغوبًا فيه فيما إذا كان الهدف، كما عند دعاة الفلسفة الميكانيكيّة، إظهار أنّ كلّ واحدةٍ من خصائص العالم الطبيعي يمكن قياسها من جهةٍ كمّية، أو وصفها وفق مصطلحات القوانين المطلقة، وبالتالي جعلها قابلةً للتنبّؤ، والتحكم، والتطبيق التكنولوجي.

وقد رأوا الحلّ لهٰذه المشكلة من خلال الاعتقاد بأنّ لتلك الأشياء المادّيّة خصائص "أوليّة" وخصائص "ثانويّة"، فالخصائص الأوّليّة تشمل الصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة، والعدد وما شابه ذٰلك، وهي، على وجه التحديد، الخصائص الّتي يمكن قياسها رياضيًّا والتي لا تختلف، بأيّ شكلٍ من الأشكال، من ناظرٍ إلى آخر. وأمّا الخصائص الثانويّة فتشمل الألوان، والأصوات، والمذاقات، والروائح وما إلى ذٰلك، وهٰذه الخصائص لا تفعل شيئًا سوى أنّها تسبّب لنا بعض الأحاسيس المعيّنة. ولذا، على سبيل المثال، عندما ننظر إلى التفّاحة أو دلو الماء، نرى أنّ للتفاحة طولًا معيّنًا، وعرضًا، وعمقًا، وكذٰلك لونًا معيّنًا، ونرى الماء يدور في الدلو، ونجده دافئًا أيضًا. والآن، وفقًا للرأي المطروح، فإنّ الطول، والعرض، والعمق، وحركة الدوران هي خصائص أساسيّة، وهناك بالفعل شيءٌ ما في الكائنات نفسها "يشبه" تصوّراتنا

عنها (كما قال لوك). ولٰكن مع أنّ هناك شيئًا في الكائنات يجعلنا ندرك الحُمرة والدفء، إلّا أنّه ليس هناك من شيءٍ فيها يماثل إدراكنا لهٰذه الصفات الثانويّة عنها. وبعبارةٍ أخرى، إن كنت تعني بـ "الحُمرة" ميل الكائن إلى امتصاص موجاتٍ معيّنة من الضوء وعكس موجاتٍ أخرى، وإيجاد بعض الأحاسيس لدينا بذٰلك، إذن، فالتفاحة حمراء بالتأكيد، ولٰكن إن كنت تعني بـ "الحُمرة" ما تعنيه الفطرة السليمة من ذٰلك ـ وهي خاصّية الإحساس نفسه، وهو الظاهر الّذي تعطيه التفّاحة للشخص ذي البصر الطبيعي مقابل الشخص المصاب بعمى الألوان ـ إذن ستكون "الحُمرة" ليست في التفّاحة، وإنّما في ذهن الناظر فقط. وإن كنت تعني بـ"الدفء" حركة الجزيئات الّتي تشكّل الماء، إذن سيكون الدفء في الماء بالفعل. ولٰكن إن كنت تعني بـ"الدفء" الطريقة الّتي يجعلك الماء تحسّ بها عند وضع يدك فيه، كما تفعل الفطرة السليمة، إذن ليس الدفءُ في الماء وإنّما في ذهن الشخص الفاحص فقط. وهٰكذا بالنسبة لجميع الألوان الأخرى، والأحاسيس الناشئة عن طريق اللمس، والأذواق، والروائح، وما شابه ذٰلك. فمن الناحية الموضوعيّة، وفقًا للفلسفة الميكانيكيّة، هناك جزيئاتٌ متحرّكة عديمة اللون، وعديمة الرائحة، وعديمة الطعم فقط. فاللون، والرائحة، والطعم، وما شابه ممّا نواجهه لا وجود لها في الموجودات أنفسها، وإنّما في أذهاننا فقط. ويمكن القول إنّ اللون، والرائحة، والطعم، وما إلى ذٰلك، موجودةٌ بشكلٍ موضوعي فقط إذا أُعيد تعريفها من حيث الخصائص القابلة للقياس الكمّي بالنسبة للجزيئات ومجاميع الجزيئات.

وهٰذا ما يستلزم تلقائيًا ثنائيّة العقل ـ الجسد بالنحو الّذي التزم به

ديكارت. إذ لو كانت الخصائص المحسوسة الّتي نعايشها لا وجود لها في العالم المادّي الخارجي، فهي إذن لا وجود لها حتّى في الدماغ والجهاز العصبي أيضًا، فإنّها، وفقًا للفلسفة الميكانيكيّة، قد تشكّلت في العالم الطبيعي، مثل أيّ شيءٍ آخر، من لا شيء سوى جزيئاتٍ عديمة اللون، وعديمة الرائحة، وعديمة الطعم تحكمها القوانين المطلقة للطبيعة. وإذا كانت هٰذه الخصائص موجودةً بالفعل في الذهن ـ وليس هناك أيّ مكانٍ آخر لوجودها، وفقًا للفلسفة الميكانيكيّة ـ إذن لا يمكن بالضرورة أن يكون العقل مادّيًّا، أو على الأقلّ ليس كلّه مادّيًا، لأنّ هٰذه الخصائص المحسوسة نفسها لا يمكن أن تكون مادّيّة. فلا بدّ أن يكون العقل شيئًا مثل النفس، كما تصوّره أفلاطون من قبل، جوهرًا غير مادّيّ، يوجد بمعزلٍ عن الجسد والدماغ. وبالتالي هناك عالَمان؛ العالَم المادّي (بما فيه جسم الإنسان والدماغ) الّتي تكون طبيعته، كما تصفها الفلسفة الميكانيكيّة، محكومةً بقوانين الفيزياء والكيمياء، وما إلى ذٰلك، وعالَم العقل أو النفس، الّذي لا تحكمه القوانين المادّيّة ولا يحصره مكان. وبمعزلٍ عن العقل، فإنّ الجسد هو نظامٌ ميكانيكي بحت، ليس أكثر وعيًا من أيّة آلةٍ أخرى، ولا أقلّ خضوعًا منها لقوانين الطبيعة العشوائيّة.

إنّ أيّ قارئٍ، ذي درايةٍ بالعلم الحديث، لـ "دراسات الوعي" الّتي ظهرت في العصر الحاضر، قد يدرك أصول ما صار يُعرف باسم "كواليا qualia"، وهو مصطلح تخصّصي يعبّر عن السمات المميِّزة للوعي الحسّي والتي تحدّد "ما يماثل الشيء" ويكون واجدًا له. فعلى سبيل المثال، ما يُماثل رؤيتك للأحمر يختلف عمّا يماثل رؤيتك للأخضر؛ وما يماثل شعورك بالدافئ يختلف عمّا يماثل شعورك بالبارد؛ وما يماثل استطعام القهوة يختلف عمّا يماثل استطعام الجبن،

وهلّم جرًّا. وهٰذا الّذي يعطي أيّ واحدٍ من هٰذه الأشياء طابعه المميّز هو ما يُقصَدُ به من "كوَيل quale" (وهي صيغة المفرد من "كواليا")، ويتوافق، إلى حدٍّ ما، مع ما اعتبره الفلاسفة الحداثويّون الأوائل الأفكار الموضوعيّة البحتة الّتي تولّدها الخصائص الثانويّة في أذهاننا، والتي لا يتوافق معها أيّ شيءٍ في العالم المادّي الموضوعي، مع أنّ العقل يُسقط بشكلٍ خاطئ هٰذه الصفات أو الـ "كواليا" ـ الحُمرة كما تبدو لنا، والدفء كما يبدو لنا، إلخ ـ على هٰذا العالم.

إنّ التركيز على هٰذا الجدال الحالي بين الفلاسفة وعلماء الأعصاب، المتخصّصين بدراسة الدماغ، وغيرهم حول ما إذا كان يمكن تفسير الوعي وكيفيّة تفسيره بطريقةٍ "طبيعيّة"، هو مسألةُ ما إذا كان يمكن تفسير الكواليا على وجه الخصوص، أو لا يمكن. ومن الواضح أنّ الإحساس باللون الأحمر يختلف كثيرًا عن الإحساس باللون الأخضر، بل وأكثر اختلافًا من الإحساس بالبرد، أو تذوّق القهوة، أو سماع صوتٍ ما. بَيد أنّ أيّة مجموعةٍ من إشارات الخلايا العصبيّة تبدو كمًّا ونوعًا مثل أيّة مجموعةٍ أخرى، لٰكنّها بالتأكيد مختلفةٌ جدًّا عن أيٍّ من هٰذه الأحاسيس. ولهٰذا السبب، وغيره الكثير، فإنّه من الصعب أن نرى كيف يمكن تقليل أيّ واحدٍ من تلك الأحاسيس، أو تفسيره بحيث يكون لا شيء سوى إطلاقات الخلايا العصبيّة[1]. ومع أنّ مواقفَ مختلفةً قد اتُّخذت بشأن هٰذه المسألة، إلّا أنّه يمكن القول بأنّ هٰذا الحقل من المعرفة ينقسم بشكلٍ أساسي بين أولٰئك المنظّرين الذين يعتقدون أنّ الـ "كواليا" لا يمكن تفسيرها من وجهة نظر المذهب الطبيعي، وبين أولٰئك الذين يعتقدون أنّه يمكن تفسيرها، وكلّ واحدٍ من الجانبين يجد صعوبةً في تقبّل موقف الآخر.

---

(1) لمزيدٍ من المعلومات عن الجدال القائم حول "مسألة الكواليا" انظر كتابي:
Philosophy of Mind (Oneworld Publications, 2005).

لقد كان متوقّعًا بالفعل أن يقوم الاتّجاه "الطبيعي" أو المادّي الأخير بوصف الاتّجاه الأوّل بأنّه غير علمي، وأنّه يمارس التفكير بالتمنّي، ويسعى بيأسٍ للعثور على جانبٍ في الطبيعة البشريّة لا يخضع للمذهب العلمي الاختزالي الصارم، الّذي يردّ جميع الأشياء إلى العناصر المادّيّة البسيطة، والذي تخضع له جميع الأشياء الأخرى. هٰذا على الرغم من أنّ معظم مشاهير النقّاد الذين انتقدوا محاولات تفسير الكواليا والوعي من خلال مصطلحات مادّية ـ مثل ديفِد كالمرز (David Chalmers)، وفرانك جاكسون (Frank Jackson)، وكولِن ماكجين (Colin McGinn)، وتوماس نَيجِل، وجون سيرل ـ هم أشخاصٌ غير متديّنين، وفي بعض الحالات كانوا معادين للدين. فالمسألة على وجه الدقّة ـ وفقًا لهٰذا الاعتراض ـ هي أنّه إذا كانت الأشياء الأخرى، غير العقل، قد خضعت للتفسير المادّي، فإنّ هٰذا الأمل في وجود خاصيّةٍ من خصائص الطبيعة البشريّة غير قابلةٍ للتفسير على هٰذا النحو، سيكون محكومًا عليه بالفشل؛ إذ لماذا يجب لهٰذا الجانب الصغير لوحده من بين كلّ الموجودات، وأعني العقل الإنساني، أن يكون عصيًّا على التفسير العلمي؟

إنّه من الصعب حقًّا معرفة ما إذا كان هٰذا النوع من الحجج الخطابيّة راجعًا إلى الجهل أكثر أم إلى الخداع والخيانة الفكريّة؛ ولٰكن عندما يرى المرء أنّ أحد أهمّ الباعة المتجوّلين لهٰذا الخط هو دانييل دَنِت، فإنّ ذٰلك سيدفعه إلى الغضب واليأس؛ وبالتالي القول: "هو راجعٌ إليهما معًا: الجهل والخداع الفكري"؛ فإنّ وصفًا كهٰذا يناسب بالتأكيد طريقة عمله تجاه الدين. وعلى أيّة حال، هناك سببٌ وجيه جدًّا ينبغي لأجله أن يكون العقل البشري وحده عصيًّا على "التفسير العلمي" بالمعنى الميكانيكي ـ المادّي؛ وهٰذا التقييد نابعٌ من

فهم تاريخ العلم، وليس محاولةً يائسة لتجنّب آثاره الّتي تكشف السبب وراء ذٰلك. إذ وكما أكّد نيجل، وكما تشير دراستنا لهٰذه النقطة، فإنّ المفهوم المعتمد لـ "المنهج العلمي" من زمن دعاة الفلسفة الميكانيكيّة الأوائل حتّى يومنا هٰذا، قد جعل وظيفة العلم كامنةً في تجريد الأشياء من مظاهرها الشخصيّة ـ أي الخواصّ الّتي تختلف من شخصٍ متلقٍّ إلى آخر ـ ومن ثمّ إعادة وصف العالم بأكمله من خلال ما يبقى ثابتًا غير متغيّر من مُتلَقٍّ إلى آخر، وخاصّةً من حيث ما يمكن قياسه بحساباتٍ رياضيّة[1]. وبالتالي فإنّ كلّ ما لا يتناسب مع هٰذا النموذج سوف يتمّ التعاملُ معه على أنّه مجرّد انعكاسٍ للعقل على الواقع، وليس سمةً حقيقيّة للواقع المادّي الموضوعي. فالعالَم المادّي، وفق هٰذا الفهم، هو ما يوجد بشكلٍ مستقلٍّ عن أيّ عقل، أو تجربةٍ واعية، أو تصويرٍ عقلي شخصي. والآن، في الوقت الّذي يمكن فيه تطبيق هٰذا المنهج على جميع أنواع الظواهر، هناك ظاهرةٌ واحدة لا يمكن تطبيقه عليها حتّى من حيث المبدأ، وتلك الظاهرة هي العقلُ نفسه. فهناك شيءٌ واحد لتفسير الحرارة "على نحوٍ طبيعي"، أو قل: وفقًا للرؤية المادّية الّتي تُقصي الطريقة الّتي تظهر عليها الأشياء وتتجاهلها ـ أي الطريقة الّتي تبدو عليها الحرارة عندما نحسّ بها ـ وتعيد تعريفها على أنّها الحركة الجزيئيّة. فهٰذا التعريف "يفسّر" الشعور بالحرارة نفسها بطريقةٍ تُقصي خصائصها الذاتيّة المعتمِدة على العقل، وتتجاهلها، لتُعيد تعريف ذٰلك الشعور من حيث الخصائص القابلة للقياس

---

(1) انظر مقالة نيجل المؤثّرة:
Nagel's influential article "What Is It Like to Be a Bat?" in his collection *Mortal Questions* (Cambridge University Press, 1979).

الكمّي (كخصائص إطلاق الخلايا العصبيّة أو أيّ شيءٍ كان). وهٰذا التفسير يختلف بالكلّية عن الظاهرة المراد تفسيرها والتي هي بطبيعتها مرتبطةٌ بالشخص أو معتمدةٌ على العقل، وبالتالي لا يمكن منطقيًّا تفسيرها بطريقةٍ تتجاهل أو تُقصي المظهر الشخصي للظاهرة المراد تفسيرها. وإلّا فإنّ "تفسيرًا" كهٰذا، لن يكون تفسيرًا لها، بل مجرّد تجاهلٍ لها أو إنكارٍ ضمني لوجودها. فالـ "كواليا"، بحكم التعريف، هي هٰذه الخصائص المحسوسة أو المعتمِدة على العقل فقط، في حين أنّ "المادّة" أو "الواقع المحسوس" هو بالفعل كلّ ما يوجد بشكلٍ مستقل عن أيّ عقلٍ أو وجهة نظرٍ شخصيّة. وبالتالي، من المستحيل من حيث المبدأ "تفسير" الكواليا من خلال مصطلحاتٍ مادّية أو حقائق ملموسة، وأيّة محاولة مادّية لمثل هٰذا "التفسير" هي مجرّد إنكارٍ مُقَنّع لوجودها نفسه، وبالتالي لوجود التجربة الواعية نفسها.

وبعيدًا عن كون ذٰلك محاولةً يائسة لتفادي آثار العلم الحديث، يبدو أنّ المنهج العلمي الحديث هو نفسه السبب في نشوء النزعة الثنائيّة (dualism)، وذٰلك لأنّ العلم قد بدا وكأنّه "فسّر" كلّ شيءٍ تقريبًا ما عدا العقل، والحال أنّ كلّ ما لم يتناسب مع النموذج الميكانيكي قد تمّ إخفاؤه تحت غطاء العقل، وتعاملوا معه على أنّه مجرّد انعكاسٍ ذهني. وبما أنّ دور العقل كان منذ البداية بمثابة خزّانٍ كبير لكلّ ما لا يمكن إدخاله في النهج الاختزالي، فإنّه لن يخفق في مقاومته الفريدة لهٰذا التفسير. ومن هنا، فإنّ الخطاب المادّي من النوع المذكور أعلاه ليس سوى خدعة، حاله حال من يؤكّد بثقة، بعد أن قام أحدهم بتنظيف منزلٍ كاملٍ بتجميع كلّ الأوساخ وإدخالها تحت إحدى السجادّات المفروشة فيه، أنّ كومة الأوساخ الكبيرة الّتي توجد الآن تحت تلك

السجادة يمكن التعامل معها بسهولة باستخدام الطريقة نفسها. ومن الواضح أنّ هٰذه هي الطريقة الوحيدة الّتي لا يمكن أن تُستخدم للتعامل مع الأوساخ؛ وعلى نحوٍ مماثل، فإنّ الاختزال الميكانيكي ـ المادّي هو النهج الوحيد الّذي لا يمكن أن يُستخدم لتفسير الكواليا.

لقد أدرك أوائل الفلاسفة والعلماء الحداثويّين، الذين ابتدعوا هٰذه الطريقة من التعامل مع الموجودات بإقصاء آثارها الظاهرة للحس، ونقلها بمجملها إلى العقل، أنّ لها، على العموم، هٰذه التطبيقات المزدوجة، وديكارت هو النموذج الوحيد المعروف على نطاقٍ واسع بإدراكه لذٰلك. ولوك ـ الواقع تحت تأثير رالف كودوورث (Ralph Cudworth) الأقلّ شهرة ـ كان نموذجًا آخر، فعلى الرغم من أنّه كان أقلّ يقينًا بأنّ هٰذا الأمر ينطوي على أنّ العقل ككلّ عبارةٌ عن جوهرٍ غير مادّي أو شيءٍ موجودٍ بشكلٍ مستقلّ، إلّا أنّه كان واضحًا في أنّ ما نسمّيه الآن "كواليا" هو بالضرورة غير قابل للاختزال المادّي، ولا يمكن تفسيره من خلال أيّ نوعٍ من الخصائص الفيزيائيّة، سواءٌ كانت مرتبطةً جوهريًّا بجسمٍ ما كالدماغ أم لا[1]. لقد كانت هٰذه الطريقة من التعامل جزءًا لا يتجزّأ من رفض العلل الصوريّة الأرسطيّة، إذ إنّ الحُمرة، والدفء وما شابه ذٰلك ممّا يُرى كما يبدو لحواسّنا، هو مجرّد صورٍ من نوعٍ يصعب

---

(1) على هٰذا الأساس، لا بدّ أن يكون لوك قد آمن بمثنويّة الخصائص، كما يصطلح عليها في الوقت الحاضر، وليس بمثنويّة الجوهر، حسب تفسير ديكارت. انظر الصفحات 79-87 من كتابي:
" *Locke*" (Oneworld Publications, 2007).

وللمزيد من الاطّلاع بخصوص تأثير كودوورث على رأي لوك في هٰذه المسألة، راجع:
Michael Ayers, *Locke, Volume 2: Ontology* (Routledge, 1991), pp. 170-176.

إعادة تعريفه من خلال عناصر قابلةٍ للقياس الكمّي وفقًا لما تقتضيه الفلسفة الميكانيكيّة، وبالتالي يجب إزالتها تمامًا من مكانتها في العالم المادّي (على عكس الحركة، والتمدّد، و....إلخ).

بيد أنّ إنكار العلل الغائيّة هو الّذي يضع عقبةً، لا يمكن تخطّيها على الإطلاق، أمام أيّة محاولةٍ لتفسير العقل من خلال عناصر مادّيّةٍ بحتة. إذ إنّ العلّيّة الغائيّة تقود إلى تحديد غاياتٍ وأهداف لا حاجة في تحديدها إلى وجودها الفعلي. فالعلّة الغائيّة لثمرة البلّوط هي شجرة البلّوط، ويبقى هٰذا صحيحًا حتّى وإن لم تكن شجرة البلّوط موجودةً بعد (بل وإن لم تكن للبلّوطة أيّ فرصةٍ فعليّةٍ للنمو وصيرورتها شجرة) وربّما لن توجد أبدًا. ومن هنا ورغم أنّ أيّ نوعٍ من العلّة الفاعليّة، وفقًا للرأي الأرسطي، يسلك نحو نوعٍ معيّنٍ من النتيجة أو النتائج، إلّا أنّ العلّيّة الغائيّة تظهر في العقل البشري بوضوحٍ أكبر من ظهورها في أيّ شيءٍ آخر، فهو يقصد أو يخطّط للقيام بإجراءاتٍ ونتائج لم توجد بعد، وربّما لن توجد أبدًا، ولٰكنّه مع ذٰلك يبقى متوجّهًا نحو تلك الإجراءات والنتائج بلا فرق. بل ومن جهةٍ أعم، ورغم أنّ الأهداف والأفعال ليست موضوع بحثنا، فإنّ العقل يوصف بما يطلق عليه الفلاسفة "القصديّة" (أي القصد نحو الشيء)، أي هو موجّهٌ إلى أو متعلّقٌ بأشياء وراء نفسه. فعلى سبيل المثال، يمكنك التفكير بشأن الصخور والأشجار، والكلاب والقطط، والدوائر والمربّعات، والكواكب والمجرّات، والجزيئات والذرّات، وبذٰلك يكون عقلك، إن صحّ التعبير، "موجّهًا نحوها" أو "مشيرًا إلى ما وراء نفسه". ولنلاحظ أنّ هٰذا هو الحال حتّى لو لم تكن لديك أيّةُ نيّةٍ فعليّة للقيام بأيّ شيء، مثل التقاط صخرةٍ معينّة، أو اللعب مع كلبٍ معيّن، أو أيّ شيءٍ

كان، بل مجرّد أن تفكّر فيها. فـ"القصديّة" ظاهرةٌ عامّة أكثر من كونها نوايا فعليّة للعمل بهٰذه الطريقة أو تلك. والأمر ينطبق حتّى على الأشياء الّتي لم تعد موجودةً الآن، فينشغل فكرك بها (كمركز التجارة العالمي)، أو لم يكن من الأصل موجودًا (كوحيد القرن)، أو لن يوجد أبدًا (كآلة دائمة الحركة). ولذٰلك يرى كثيرون في القصديّة أنّها تشكّل خاصّيةً مميّزةً للعقل، أو "علامةً على الأفعال العقليّة"، كما وصفها الفيلسوف فرانز برنتانو (Franz Brentano) في القرن التاسع عشر. وينبغي أن يكون واضحًا أنّه من المستحيل بالنظر إلى طبيعة هٰذه الأشياء أنفسها، أن يتمّ تفسيرها أو اختزالها إلى أيّ شيءٍ مادّي، على الأقل بالمعنى الّذي يفهمه دعاة الفلسفة الميكانيكيّة وأتباعهم من الطبيعيّين المعاصرين من معنى المادّة: فالنُظم المادّية، كما يُخبرنا هٰؤلاء، خاليةٌ تمامًا من العلّيّة الغائيّة؛ إلّا أنّ العقل هو أوضح مثالٍ على العلّيّة الغائيّة النهائيّة؛ وبالتالي لا يمكن أن يكون العقل نوعًا من أيّ نُظُمٍ مادّيّة، بما فيها الدماغ. وكما قال بيتر غيتش ذات مرّة: "عندما نسمع عن محاولةٍ جديدة لتفسير الاستدلال، أو اللغة، أو الاختيار وفق المذهب المادّي، فعلينا، كي نكون عقلاء، أن نُبدي ردّ فعلٍ كما لو قيل لنا أنّ شخصًا ما قد ربّع الدائرة أو أثبت الجذر التربيعي للعدد 2. والأمر لا يتطلّب سوى القليل من الحذر... فكيف تمّ إخفاء هٰذه المغالطة إلى هٰذا الحدّ؟"[1].

سيكون لديّ الكثير لأقوله عن هٰذا الموضوع في الفصل الأخير من هٰذا الكتاب، ولٰكن ينبغي أن يكون واضحًا لماذا كان أولٰئك الذين يؤكّدون وبثقة،

(1) Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge University Press, 1977), p. 52.

أنّ قَدَرَ العقل البشري هو الخضوع للتفسير المادّي، لا يقومون بتقديم أيّ فهمٍ حقيقي للعقل البشري أو للعلم، بل يكشفون فقط عن جهلهم التام بذلك. إنّ ازدواجيّة ديكارت لم تكن من بقايا العلوم القديمة، وإنّما هي نتيجةٌ منطقيّة للعلوم الحديثة المنطلقة من مفهومٍ جديدٍ للعالَم المادّي، مناهضٍ للمذهب الأرسطي، ويحمله المادّيون المعاصرون ويشاركون فيه ديكارت. فكما اعترف الفلاسفة المادّيون البارزون المتخصّصون في العقل مثل جيري فودور (Jerry Fodor) وجوزيف ليفين (Joseph Levine)، فإنّه إن كان في البين أيّ شيءٍ ذي معنًى في فكرة المادّيين حول "المادّة"، فإنّه ليس أكثر من محض إنكار إمكانيّة ردّ الخصائص العقليّة، من قبيل النيّة والكواليا، إلى العناصر المادّيّة[1]. وهنا، نجد شيئًا شبيهًا بالعلمانيّة الخالية من أيّ محتوًى إيجابي، بل مجرّد رفض الدين، وأنّ الميكانيكيّة في النهاية لا تتضمّن أيّ معنًى إيجابي يمكن النقاش حوله، بل هي محض إنكارٍ للعلل الصوريّة والعلل الغائيّة لأرسطو. وبالتالي، وبمجرّد القيام بهٰذه الطريقة من التعامل الّتي نتحدّث عنها، يُصبح من الصعب حتّى فهم الفكرة القائلة بأنّ "كلّ ما هو موجود هو شيءٌ مادّي"، على الأقلّ إذا كان المقصود من هٰذا الـ "كلّ شيء" يشمل العقل. والحديث عن "اختزال" العقل إلى المادّة أو "تفسير" السابق من حيث اللاحق يُخفي ما هو في الواقع محاولةٌ لإزالة كلّ ما هو أساسي للعقل من مفهومنا للعالَم، والاستعاضة عنه ببديلٍ مادّيٍّ ـ ميكانيكيٍّ. وبهٰذا، فإنّ

---

(1) انظر:

Jerry Fodor, *Psychosemantics* (MIT Press, 1987) p. 97; Joseph Levine, Purple Haze: The Puzzle of Consciousness (Oxford University Press, 2001), pp. 17-21.

"التفسير المادّي للعقل" هو "تفسيرٌ علمانيٌّ للإلٰه" أو "تفسيرٌ ميكانيكيٌّ للعلل الصوريّة والغائيّة". والعلمانيّة لا "تفسّر" الإلٰه، بل تُنكر أنّه موجودٌ؛ والآليّة (الميكانيكيّة) لا "تفسّر" العلل الصوريّة والغائيّة، بل تُنكر وجودها؛ والمادّية في نهاية المطاف لا "تفسّر" العقل على الإطلاق، بل تُنكر وجوده ضمنًا. والحقيقة أنّ "المادّية الإقصائيّة" تجعل هٰذا الإنكار صريحًا وليس ضمنيًّا، وقد وُصفت أحيانًا بأنّها الصورة "المتطرّفة" للمادّية، ولٰكنّها توصف بشكلٍ أكثر دقّة بأنّها الصورة "الصادقة" أو "المناسِبة" للمادّية، وهي أيضًا الصورة المعتوهة الّتي تشكّل برهانًا على تناقض ومُحاليّة المشروع المادّي بأكمله. وسيأتي المزيد من التفصيل عن هٰذا الموضوع لاحقًا.

ومن هنا، ما لم ينكر المرء وجود العقل البشري، فهٰذا يعني أنّه ـ في ظلّ النظر إلى العالَم من خلال المفهوم الّذي أورثته لنا الفلسفة الميكانيكيّة ـ لا مفرّ له من تبنّي ثنائيّة العقل ـ الجسد عند ديكارت، أو شيءٍ من هٰذا القبيل. ولٰكنّي أُسارع إلى التأكيد على أنّني لا أقول ذٰلك من باب تأييد ثنائيّة ديكارت، فمع أنّ هٰذه النظريّة هي بالتأكيد أقلّ جنونًا من المادّية، إلّا أنّها تواجه صعوباتٍ خطيرة وفاضحة في حدّ ذاتها، إذ إنّها لم تكن لتنشأ إلّا كنتيجةٍ مباشرة للتخلّي عن المذهب الأُرسطي. ولنتذكّر أنّ النفس البشريّة، بالنسبة إلى أرسطو والأكويني، هي صورة الجسم البشري الحيّ، ولذا ينبغي لعلاقتها بالجسم أن تُفهم كما تُفهم سائر الأمثلة الأخرى على "العلّية الصوريّة": تمامًا مثلما أنّ صورة الكرة المطّاطيّة هي الخصّيصة الجوهريّة أو الطبيعة الّتي تجعل من كتلة المطّاط كرةً وليس عصا أو حاجز الباب، وصورة الشجرة الّتي هي مجرّد الخصيصة الجوهريّة أو الطبيعة الّتي تجعل من مادّة

الشجرة شجرةً وليس صخرةً أو حيوانًا، والأمر عينه بالنسبة إلى النفس، فإنّها مجرّد الصورة، أو الخصّيصة الجوهريّة، أو الطبيعة الّتي تجعل مادّة الجسم جسمًا بشريًّا حيًّا وليس شجرةً أو صخرةً أو كرة. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ العلاقة بين الروح والجسد لا تختلف عن العلاقة بين الصورة والمادّة الموجودة في أيّ مكانٍ آخر في الطبيعة، بيد أنّ ديكارت يرفض العلل الصوريّة والغائيّة، ولهٰذا لا يمكن أن يفسّر العلاقة بين النفس والجسد من خلال هٰذه المصطلحات. فهو يعتقد أنّ النفس ليست صورة، بل جزءًا أو نوعًا من جوهرٍ أو كائنٍ مستقلّ في حدّ ذاته، إلّا أنّه غير مادّي. وهٰذا الّذي أدّى إلى فهم علاقتها بالجسم من حيث ما أسماه أرسطو "العلّيّة الفاعليّة" وليس العلّية الصوريّة. وهٰذا ما يعني ـ خصوصًا إذا لاحظنا أنّه حتّى مفهوم أرسطو عن العلّية الفاعليّة، قد تمّ إضعافه وتوهينه بشكلٍ كبير من قِبل الحداثويّين بالطرق الّتي تحدّثنا عنها سابقًا ـ أنّه من المفترض بنا الآن، بطريقةٍ أو بأخرى، أن نعتقد بعلاقة النفس بالجسم وفقًا لمثال كرة البليارد الّتي تضرب كرةً أخرى.

بيدَ أنّ هٰذا لم يكن كافيًا لرفع الغموض عن مفهوم ديكارت حول النفس حتّى بالنسبة لأتباعه الذين خَلَفوه: حيث رأوا أنّ الجسم والدماغ، حالهما حال الأشياء المادّية الأخرى، لهما طول، وعرض، وعمق، وكتلة، وغيرها من الخصائص الأخرى الّتي تعزوها الفلسفة الميكانيكيّة إلى المادّة، غير أنّ النفس، حسبما يقول ديكارت، ليس لها أيٌّ من هٰذه الأمور، فكيف يمكن إذن أن يكون بينهما أيّ نوعٍ من علاقة العلّة والمعلول؟ هل من خلال الاتّصال المادّي؟ بالطبع لا، فهٰذا ممّا لا ريب فيه. إضافةً إلى ذٰلك، فإنّ قانون حفظ الطاقة يستلزم أن تكون كميّة الطاقة في الكون المادّي ثابتة، ولٰكن من

أجل أن يكون للعقل ـ كما هو مفهومٌ وفقًا لديكارت ـ أيَّ تأثيرٍ سببي على الجسم، لا بدّ له من نقل الطاقة إلى الكون المادّي؛ ثمّ لكي يكون للجسم تأثيرٌ سببي على النفس، فلا بدّ له من نقل الطاقة إلى خارج الكون المادّي. ومن هنا يبدو مفهوم النفوس والأجسام المتفاعلة معًا وكأنّه ينتهك قوانين الفيزياء، وذٰلك فيما إذا تمّ فهمه بطريقة ديكارت. وبعيدًا عن الرغبة بتبسيط الواقع، فإنّ تخلّي ديكارت عن العلل الصوريّة يؤدّي به إلى تناقضٍ صريح؛ إذ يؤدّي إلى أنّ الأشياء المادّية تخلق فينا الإحساس بالحُمرة، والخُضرة، والدفء، والبرودة، وما إلى ذٰلك من أمورٍ هي نفسها غير مادّية وليس لها أيّ تماثلٍ مع الأشياء المادّية نفسها، وتؤدّي أيضًا إلى عدم وجود طريقةٍ يمكن من خلالها لهٰذه العلاقة السببيّة أن تكون متوافقةً مع قوانين الفيزياء.

بل يبدو أنّ هٰذا الأمر يؤدّي إلى ما هو أسوء من ذٰلك؛ إذ، وحسب رأي ديكارت، إنّ ما يصفه العلم وما يسعى إلى معرفته، هو العالَم المادّي نفسه الموجود خارج العقل، غير أنّ العِلم نفسه يحدث ـ إن صحّ القول ـ داخل العقل، ويتكوّن في نهاية المطاف من الأفكار والمفاهيم والنظريّات، وما شابه ذٰلك (والتي تتحدّد وفقًا لقصديّتها) وتتطوّر على أساس الأدلّة الحسّيّة (التي تحدّدها الصفات الحسيّة أو الكواليا). ثمّ، بالنظر إلى استحالة التفاعل السببي بين العقل والعالَم المادّي، فإنّ ما يترتّب على ذٰلك هو عدم وجود أيّ وسيلةٍ للمشروع العلمي بحيث يحصل من خلالها على أيّ نوعٍ من الاتّصال مع عين الواقع الّذي من المفترض أن يبحث عنه. وبالتالي، فإنّ الفلسفة الميكانيكيّة تؤدّي إلى تصوير العلم بنحوٍ يجعله مستحيلًا في نهاية المطاف.

أو أنّها ستؤدّي إلى ذٰلك فيما إذا لم يقم ديكارت والمتقدّمون من الفلاسفة الحداثويّين بإدخال دور الإلٰه في المسألة بداعي إنقاذهم من هٰذا المأزق. ولٰكن كيف يكون ذٰلك؟ فبالنظر إلى الفجوة الموجودة بين العقل والعالَم الّتي ذكرناها للتو، من الممكن نظريًّا أن يكون العالَم المادّي مختلفًا تمامًا عن الصورة الّتي يظهر فيها للحواس؛ بل ـ كما يوضّح ديكارت في تصويره لشيطانٍ يمتلك قدرةً مطلقة، بأنّه هو الّذي قام بإيهام الإنسان بأنّ هناك عالمًا مادّيًا خارجه ـ من الممكن نظريًّا أيضًا ألّا يوجد أيُّ عالَمٍ مادّي على الإطلاق. وإذا لم يكن ممكنًا الاعتماد على حواسّنا، ولا يوجد هناك عالمٌ مادّي، فإنّ الأدلّة الّتي يستخدمها الأكويني من أجل البرهنة على وجود الإلٰه ـ والتي تبدأ جميعها من مقدّماتٍ تتعلّق بالعالَم المادّي وتُعرف من خلال الحواس ـ لن يكون لها أيُّ وجود، وبالتالي لن يقوم ديكارت باستخدامها، بل سيعمد إلى استخدام أدلّةٍ أخرى، مثل الدليل الوجودي الشهير لفيلسوف القرون الوسطى القدّيس أنسلم، والتي تحاول إثبات وجود الإلٰه انطلاقًا من مقدّماتٍ لا تعتمد على التجربة الحسّيّة على الإطلاق، بل تواصل مسيرها، كبرهانٍ رياضي، من المبادئ البدهيّة الأولى. ولإعطاء خلاصة موجزة في غاية التبسيط، فإنّ ما يقوله الدليل هو بما أنّ الإلٰه ـ إذا كان موجودًا ـ لا بدّ أن يكون، بحكم التعريف، أعظم كائنٍ ممكن، والشيء يكون أعظم وأكبر إذا كان موجودًا بالفعل وليس بكونه غير موجود، وهٰذا يعني أنّ الإلٰه لا محالة موجودٌ بالفعل، وإلّا فإنّه لن يكون أعظم كائنٍ ممكن، فهٰذا ما يعطينا إيّاه التعريف نفسه. ثمّ، بعد أن أثبت وجود الإلٰه ـ كما يعتقد ـ قام باللجوء إلى الخير الّذي يتّصف به الإلٰه، وذٰلك ليضمن أنّه قد جعل حواسّنا جديرةً بالثقة، ويمكن الاعتماد عليها حتّى نستطيع أن نصدّق ما تقوله

لنا عندما نستخدمها لإجراء تحقيقاتنا العلميّة. وبهٰذا تمّ حلّ المشكلة.

أو ربما لا. فإنّ البرهان الوجودي، وغيره من البراهين الأخرى الّتي يستخدمها ديكارت، مثيرةٌ للاهتمام حقًّا، أكثر بكثيرٍ ممّا يقوله الجَهَلة من أمثال دوكِنز ودِنَت في استنكاراتهم الباطلة ضدّ أنسلم. ومع ذٰلك، حتّى الفلاسفة الذين يعتقدون بإمكانيّة إثبات وجود الإلٰه، قد مالوا إلى رفضه ـ بما فيهم الأكويني الّذي يرى أنّنا لا يمكن أن نعرف حقيقة المقدّمة الأساسيّة للبرهان الوجوديّ، فيما يتعلّق بماهيّة الإلٰه وفقًا للتعريف، إلّا إذا كانت لدينا معرفةٌ مباشرة بالجوهر الإلٰهيّ، ولٰكن ليست لدينا مثل هٰذه المعرفة، وهٰذا هو السبب في أنّ معرفتنا للإلٰه لا بدّ أن تكون غير مباشرة، وعلى أساس معرفتنا لآثاره. إنّ كُتّابًا، مثل لوك، يدافعون بالفعل عن شيءٍ يشبه دليل الأكويني حول العلّة الأولى، غير أنّ تجريبيّته تتنافى، في نهاية المطاف، مع الفهم (الأرسطي) للعلّيّة الّتي تؤيّد ذٰلك الدليل، كما رأينا عند بحثنا حول هيوم. ثمّ إنّ هناك "برهان التصميم" بخصوص القدم المسطّحة، الّذي قدّمه بيلي وغيره من أتباع هٰذا البرهان، الذين يعرّضون أنفسهم للنقد الشديد باعترافهم بالفرضيّات الميكانيكيّة لخصومهم الملحدين. ومن المفارقات، أنّ الفلسفة الميكانيكيّة ـ بهٰذه الطريقة وغيرها، كما سنرى ـ ترجع إلى الإلٰه أكثر ممّا عليه الحال في الرؤية السكولائيّة، الّتي لا تعزو الأمر إلى الإلٰه لضمان إمكانيّة المعرفة الملتزمة بفهمٍ أرسطي للعلّيّة لا تكون معها أيّةُ مشكلةٍ في فهم العلاقة بين العقل والعالَم. كما أنّها، في الوقت نفسه، قوّضت بشكلٍ كبيرٍ إمكانيّة الاستدلال على وجود الإلٰه، على الأقل، انطلاقًا من بعض الأسس الّتي يفضّلها بعض المفكّرين مثل أرسطو والأكويني.

فبدون الإلٰه، لا يمكن حلّ "مشكلة التفاعل المتبادل" بين العقل والجسد، إلّا من خلال الإمعان في السعي لاختزال العقل في نوعٍ من المادّة، بحيث يؤدّي ذٰلك إلى إلغاء أصل مشكلة الارتباط بين العقل والجسد. ومع ذٰلك، فإنّ أصل الفكرة القائلة باختزال العقل إلى المادّة، هي فكرةٌ متناقضة، خصوصًا إذا لاحظنا مفاهيم العقل والمادّة الّتي تفترضها الفلسفة الميكانيكيّة. (لقد بحثت مجال فلسفة العقل بأكمله وبتفصيلٍ أكثر في كتابي فلسفة العقل).

وهٰكذا تمّ اختراع "مشكلة العقل ـ الجسد" المعروفة: إذ مع أنّ العقل يبدو غير قابلٍ للاختزال إلى المادّة، فهو يبدو أيضًا أنّه لا يمكن له أن يتفاعل مع العالم المادّي بالطريقة الّتي يتفاعل بها فيما لو كان هو نفسه مادّيًّا. إذن، كيف يمكن حلّ هٰذه المفارقة؟ هٰذه هي المشكلة. لقد بدا لبعض الفلاسفة أنّها غير قابلة للحلّ؛ وهي غير قابلة للحلّ إذا كان المرء متشبّثًا بشكلٍ مَرَضي بالفرضيّات الميكانيكيّة ـ كما يفعل الفلاسفة المعاصرون ـ والتي هي السبب الأساسي للمشكلة. بيد أنّ الطريقة الوحيدة لحلّها هي العودة إلى المفهوم الأرسطي ـ التومائي حول النفس كصورةٍ للجسد مع وجود بعض العمليّات غير المادّيّة، ولٰكن مع ذٰلك "تتفاعل" مع العالم المادّي كعلّةٍ صوريّة وليست علّةً فاعليّة.

الحامض الكوني

ليست مشكلة العقل ـ الجسد سوى بدايةٍ للمآسي، إذ لا زال هناك الآلاف من الحشائش الضّارّة الأخرى الّتي أنبتتها التربة الّتي أخصبتها أعمال بيكون، وهوبِز، وديكارت، ولوك، وهيوم، وأقرانهم، وهي في الحقيقة من

أكثرها سُمِّيَّةً وبشكلٍ كبير. وتلك المشاكل، حالها حال مشكلة العقل ـ الجسد، من المشاكل الّتي يُشار إليها عادةً بأنّها المشاكل "التقليديّة" للفلسفة، رغم أنّها هي الأخرى، حديثة الظهور إلى حدٍّ ما في معظمها، إذ هي لم تنشأ إلّا نتيجةً لرفض الحداثويّين للتصنيفات الكلاسيكيّة الأساسيّة، وخاصةً الميتافيزيقيّة الأرسطيّة. وفيما يلي بيانٌ لبعض هٰذه المشكلات:

أ ـ مشكلة المذهب الشكّي: فلنتذكّر بدايةً أنّه، وفقًا للمفهوم الأرسطي للنفس، عندما نقوم بتعقّل شيءٍ ما، فإنّ صورة ذٰلك الشيء الّذي عرفناه، هي نفسها الّتي تُعقل. فعلى سبيل المثال، عندما تتصوّر أو تفكّر في المثلّثات، فإنّ الماهيّة أو الطبيعة نفسها ـ وهي المثلّثيّة ـ الموجودة في المثلّثات الجزئيّة، هي نفسها الّتي تصير معقولةً عندك. ولأجل اشتراك الصورة أو الماهيّة أو الطبيعة بين الموجودات أنفسها والعقل، بنحوٍ لا يمكن رفضه، كان هناك نوعٌ من الاتّحاد بينهما. وهٰذا ما جعل عمليّة المعرفة ممكنةً في نفسها: إذ لا توجد فجوةٌ بين الصورة المعقولة وصورة الشيء نفسه، بل هي عينها.

غير أنّه لما رفض الحداثويّون العلّيّة الصوريّة، فقد رفضوا معها المعرفة نفسها؛ وبالتالي لم يكونوا ليروا الصورة الواحدة نفسها أو الماهيّة الواحدة نفسها موجودةً في نفسها وعند العقل؛ بل ما يوجد عند العقل هو مجرّد "تمثيلات" مختلفة للموجودات الخارجيّة، الّتي تكون علاقتها مع تلك الموجودات مشابهةً لعلاقة اللوحة المرسومة أو الصورة الفوتوغرافيّة لشيءٍ ما، أو ربما للعلاقة القائمة بين الكلمات والجُمَل والشيء الّذي تُشير إليه. "فالمتمثّل عند العقل" شيءٌ خاصٌّ مغايرٌ بالكلّيّة لموضوعه الّذي هو شيءٌ آخر، دون أن

يكون هناك أيّ صورةٍ أو طبيعةٍ كلّيّةٍ مشتركةٍ بينهما. وهٰذا يعني أنّ المعرفة تتشكّل من خلال العلّيّة الفاعليّة القائمة بين هٰذين الشيئين فقط، وليس تبعًا للعلّيّة الصوريّة، تمامًا كما سبق في مثال كرة البليارد الّتي تضرب كرةً أخرى. فمعرفة العقل بالشيء المتمثّل عنده تحدث بحدوث علّة ذٰلك التمثيل العقلي "بالنحو الصحيح".

ومن المشكلات الموجودة في مثل طرحٍ كهٰذا، هو أنّنا في ظلّ قصديّة العقل للمعرفة الصحيحة، كيف يمكننا من الأساس أن نعرف ما إذا كان هٰذا التمثّل تمثّلًا للشيء نفسه؟ إذ، وفقًا للأسباب الّتي ذكرناها سابقًا والتي سيأتي تفصيلها في الفصل اللاحق، لا يمكن لنا أن نحسم هٰذه المسألة في ظلّ تبنّي المفهوم الميكانيكي المادّي للعالَم. بل ينطبق على هٰذا الكلام أيضًا تلك المشكلة المشهورة حول كيفيّة إمكان تحديد ما إذا كان التمثيل العقلي قد تمّ تسبيبه من خلال الشيء الّذي يُدّعى أنّه يمثّله. فعلى سبيل المثال، عندما تقصد قراءة هٰذا الكتاب بالذات ـ وهٰذا هو ما يتمثّل في عقلك بالفعل في هٰذه اللحظة ـ فما الّذي يضمن لك أن يكون سبب هٰذا "التمثّل" هو الكتاب الحقيقي؟ أيّ هل السبب هو الضوء الّذي يأتي من الكتاب ويضرب شبكيّة عينك، أو شيءٌ من هٰذا القبيل؟ أو ربما يكون السبب هو أنّ جماعةً من العلماء المجانين قاموا بتوصيل دماغك مع جهاز كومبيوتر عملاق يقوم بتشغيل برنامج الواقع الافتراضي، بحيث يغذّي دماغك بسلسلةٍ لا تنتهي من الهلوَسات الّتي لا يمكن تمييزها عن الواقع، كما هو الحال في أفلام ماترِكس (The Matrix) وفانيلا سكاي (Vanilla Sky)؛ وبالتالي فإنّ حياتك بأكملها ستكون مجهولةً عندك. ويبدو أنّه لا يمكن استبعاد هٰذه الفرضيّة طالما أنّ الصورة المرسومة أو

الصورة الفوتوغرافيّة سوف تبدو هي نفسها، سواءٌ كانت الأشياء الّتي تمثّلها حقيقيّةً أم لا؛ وبالتالي، وعلى نحوٍ مماثل، فإنّ أيّ "تمثيلٍ عقليٍ" سوف "يبدو" نفسه، سواءٌ كانت الأشياء الّتي يمثّلها حقيقيّةً أم لا.

ومن هنا، فإنّ التصوير الميتافيزيقي الحديث الّذي يتبنّاه المذهب الميكانيكي، خصوصًا عندما ينضمّ إليه التبنّي للمذهب الاسمي، يفتح "فجوةً" بين العقل والواقع لا يمكن رأبها[1]. ووفقًا لهٰذا الرأي، لا يوجد هناك سوى أشخاصٍ مختلفين، بلا حقائق كلّيّة مشتركة بينهم، ولا يربطهم إلّا سلسلةٌ من العلل الفاعليّة، دون أيّ عليّةٍ صوريّةٍ أو غائيّةٍ. وهٰذا يجعل فكرة تمثّل أشياء من خلال أشياء أخرى - بل حتّى وإن لم يكن هناك أيّ تمثّلٍ لشيءٍ أصلًا - **فكرةً** غامضة بالكلّيّة، إذ لا يوجد في البين أيّ عللٍ صوريّة مشتركة توحّد بينها، كما أنّ اللجوء إلى العلّيّة الفاعليّة لن يُجدي شيئًا، خاصّةً عندما يتمّ فصلها عن العلّيّة الغائيّة، تمامًا كما حصل في الفلسفة الحديثة، حيث لا توجد، حسب وجهة نظرها، أيّةُ غايةٍ أو هدفٍ تتّجه إليه أيّةُ علّةٍ من العلل، وبالتالي لا يوجد في البين ما يجعلها متّجهةً إلى إحداث هٰذه النتيجة بعينها دون غيرها. فحسبما يقول هيوم، فإنّ العلل والمعلولات تصبح "مطلقة العنان ومفكّكة"، بحيث أنّ أيّ شيءٍ يمكن له، من حيث المبدأ، أن ينتج عنه أيّ شيءٍ آخر مهما كان. ومن هنا، لن يكون هناك أيّ سببٍ يدعو إلى افتراض أنّ "التمثيل العقلي" لا بدّ أن

---

(1) للاطّلاع على دراسة حديثة حول الفرق بين المعرفة في النظريّة الأرسطيّة التوماوية والمعرفة في النظريّة الحديثة، انظر:

John P. O’Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn* (University of Notre Dame Press, 2003).

يكون ناتجًا عن علّةٍ معيّنة، أو عن طريق الشيء الّذي يمثّله[1].

ومن المؤسف القول بأنّ من الآثار الّتي ترتّبت على هٰذا الأمر هو أنّ أجيالًا من طلبة الفلسفة البؤساء، صاروا يعتقدون بأنّ جوهر الفلسفة ليس إلّا التساؤل عمّا إذا كانت المنضدة الّتي أمامك موجودةً بالفعل أم لا. فعندما يتم التعامل مع الفرضيّات النمطيّة للفلسفة الحديثة على أنّها حقيقةٌ مسلّمٌ بها، يصبح هٰذا النوع من التطرّف في التشكيك بقدرة العقل على معرفة الموجودات أنفسها، مشكلةً نظريّةً خطيرة. ورغم أنّ هناك عددًا قليلًا من الناس يميلون في حياتهم العمليّة إلى أخذ هٰذه الشكوك على محمل الجد، إلّا أنّ الكثير من الناس يميلون بجدّيّة إلى تبنّي الرؤية النسبيّة الّتي تعتبر جميع النُظُم العقديّة مجرّد "مفرزات اجتماعيّة"، تتساوى جميعها في التعبير عن الواقع دون أيّ ترجيحٍ بينها. وهٰذا الرأي ينطلق من الفرضيّة الحديثة القائلة بأنّ المعرفة تتشكّل عبر "تمثيلاتٍ" يمكن لها، من حيث المبدأ، أن تطفو في أذهاننا بشكلٍ مستقلٍّ تمامًا بعيدًا عن الواقع الّذي يُزعم أنّها تمثّله. فالفرق بين الرجل الّذي يعتقد أنّه لا يستطيع معرفة ما إذا كانت الطاولة الموجودة أمامه موجودةً حقًّا أم لا، وبين الرجل الّذي يعتقد أنّ العِلم ليس أكثر حقيقةً وموضوعيّةً من الفودو (voodoo)[2]، ليس سوى أنّ الرجل الأوّل يرى إمكان خطإ "التمثيلات" الّتي

---

(1) لقد بدأ توًّا عددٌ من الفلاسفة المعاصرين التأمّل في فكرة أنّ القبول بالأداء السليم لقابليّاتنا الحسّية والمعرفيّة قد تساهم في حلّ المشكلة. والحقيقة أنّ هٰؤلاء الفلاسفة لهم الحق بأن يفكّروا بهٰذه الطريقة. ولٰكن، كما سيأتي في الفصل القادم، لا يمكننا أن نفهم شيئًا من فكرة الأداء السليم إلّا إذا اعترفنا بوجود العلل الغائيّة.

(2) الفودو مذهب ديني توفيقي متأصّل في غرب أفريقيا، ويُمارَس في أجزاء من منطقة الكاريبي، خاصّة في هاييتي وأجزاء من جنوب الولايات المتّحدة الأميركيّة. يعتبر الفودو من أشهر الديانات

يحتويها عقله الخاص، بينما يرى الثاني إمكان خطإ "التمثيلات" المشتركة بين الكثير من العقول، والتي تحتوي على مجموعةٍ كبيرةٍ من المعتقدات. وهٰذا يعني أنّ الرؤية النسبيّة تتطابق بشكلٍ كلّي مع التشكيك بقدرتنا على المعرفة بواقعيّة الطاولات والكراسي وغيرها من الأمور، من عدمها. ورغم أنّ المدافعين عن العِلم انوا على صوابٍ بإدانتهم للمذهب النسبي، إلّا أنّ القليل منهم، ممّن يدركون بأنّ الفرضيّات الفلسفيّة الحديثة الّتي يلتزمون بها بأنفسهم دائمًا، ويفسّرون نتائج العلوم التجريبيّة وفقًا لها، هي نفسها بالضبط الّتي تؤدّي، من الأساس، إلى التشكيك والنسبيّة.

ب- مشكلة الاستقراء: تكاد تكون النسبيّة الّتي تقدّمها الفرضيّات الفلسفيّة المناهضة لأرسطو، هي التحدّي الوحيد الّذي يواجه العلوم التجريبيّة، والتي يأخذها معظم الفلاسفة الحداثويّين، ومعظم العلماء الحداثويّين أيضًا في أعمالهم الفلسفيّة، على أنّها من المسلّمات. وكما سبق، فإنّه عندما يتمّ التخلّي عن العلّيّة الصوريّة والغائيّة، تصبح العلل والمعلولات والآثار "مفكّكةً ومنفصلة"، فلا يعود هناك أيُّ سببٍ حقيقي يلزم باعتبار أيّة

المتعلّقة بالسحر الأسود، ويعتقد المُؤرّخون أنّ مذهب الفودو وُجد في أفريقيا منذ بداية التاريخ الإنساني، ويقول البعض منهم أنّه يعود إلى أكثر من عشرة آلاف سنة، ولٰكن هناك نظريّات أخرى، ومنها أنّه من أسباب خروج هٰذه الديانة هو الاحتلال الأوروبّي لأفريقيا وبدء تجارة العبيد. ففي الوقت الّذي كان فيه الأوروبيّون يقومون بتمزيق المعتقدات الدينيّة للأفارقة لتحويلهم من جماعات إلى أفراد يسهل السيطرة عليهم، كان خوف الأفارقة كبيرًا حيث أجتمعوا مرارًا ليعدّلوا ويطوّروا شعائرهم الدينيّة، ومن ثمّ مزج هٰذه الشعائر، بالرغم من اختلاف الطوائف، حتّى خرجت هٰذه الديانة في مجملها النهائي. في عقيدتهم، أنّ الإلٰه يتمثّل في أرواح الأجداد والآباء الذين ماتوا، وهٰذه الأرواح قادرة على مساعدتهم أو معاقبتهم وفقًا لما يتصرّفون. (المترجم)

علّةٍ على أنّها لا بدّ أن تُنتج معلولًا أو مجموعةً من المعلولات، أو لماذا ينبغي لأيّ معلولٍ أن يكون ناتجًا عن علّة. وهٰكذا يتمّ استدراجنا إلى "مشكلة الاستقراء" الشهيرة: فكيف يمكننا أن نعرف أنّ ما لم نلاحظه بعد، سيكون وفقًا لما لاحظناه؟ وكيف يمكننا أن نعرف أنّ المستقبل سيكون مماثلًا للماضي؟ وإن لم نكن قادرين على معرفة هٰذه الأمور، فمن الواضح عندها أنّ العلم سيكون مستحيلًا؛ لأنّ غايته هي وصف العالَم بشكلٍ عام ـ الأجزاء الملحوظة وغير الملحوظة كلاهما ـ ووضع التنبّؤات على أساس ذٰلك الوصف، ولٰكن إذا لم تكن للأشياء صورٌ مشتركة أو خصائص جوهريّة (العلّيّة الصوريّة) ولم تكن الأشياء تُشير بطبيعتها إلى أشياء أخرى وراء ذواتها (العلّيّة الغائيّة)، إذن، ونكرّرها مرّةً أخرى، كيف يمكننا أن نستدلّ من الأشياء الّتي نلاحظها على الأشياء الّتي لا نلاحظها، أو من الماضي والحاضر على المستقبل؟

تلك هي "مشكلة الاستقراء" الّتي تركنا معها هيوم. وها نحن مرّةً أخرى نرى أنّ ما يُسمّى بـ "المشكلة التقليديّة للفلسفة" لم تعد إلّا مشكلة أوائل الحداثويّين الذين كانوا يخلقون المشاكل بدلًا من حلّها، بخلاف القدماء ومفكّري القرون الوسطى. لقد عرضَ نلسون غودمان (Nelson Goodman)، وهو من فلاسفة القرن العشرين، لغزًا مرتبطًا بالمقام، ويشبه هٰذه المشكلة إلى حدٍّ ما: فدعونا نقول إنّ شيئًا ما لونه "أخضر ـ أزرَق" (grue)[1]" كان قد رُؤي أخضر قبل وقتٍ معيّن (ولنقل مثلًا: قَبلَ 1 يناير 2010)، ثم رُؤي أزرق بعد ذٰلك الوقت. والآن نأتي إلى أحجار الزمرّد، فمن

(1) كلمة افتراضيّة مركّبة من كلمتي green و blue (أخضر وأزرق)، (المترجم).

الواضح أنّها خضراء، ونفترض أنّها سوف تبقى خضراء إلى أن يصل العام 2010. ولٰكن لماذا لا نفترض، بدلًا من ذٰلك، أنّها "خضراء ـ زرقاء"، وبالتالي سوف تكون زرقاء بعد العام 2010؟ وبالنتيجة، فإنّ الأدلّة الّتي لدينا على كونها خضراء، هي أيضًا أدلّةٌ على أنّها "خضراء ـ زرقاء". ولا شكّ في صعوبة حلّ هٰذا اللغز، وعليّ أن أسلّم بأنّه، وبدون الاعتراف بأنّ للأشياء عللًا صوريّة وغائيّة ـ على سبيل المثال، أنّ الخُضرة هي جزءٌ من صورة الزمرّد أو جوهره وأنّ العمليّات السببيّة، كتلك الّتي تُنتج الزمرّد، تؤدّي إلى مجموعةٍ محدّدة من النتائج ـ فإنّ هٰذا اللغز لا يمكن حلّه. وليس من المستغرب أن يُكتشف من قِبل غودمان، الّذي كان واحدًا من أهمّ المؤمنين بالمذهب الاسمي في فلسفة القرن العشرين.

ج- الهويّة الشخصيّة: يتركّب الإنسان، وفقًا للنظرة الأرسطيّة ـ التومائيّة، من صورةٍ ومادّة، وليست النفس إلّا صورة المادّة الّتي تشكّل البدن. ويمكن لجميع الأشياء المادّيّة أن تواجه عوائق في تشكّل صورها تشكّلًا كاملًا. فقد تواجه شجرة البلّوط ما يعيق نموّها مثل المرض أو بعض الظروف الخارجيّة، ولٰكنّها مع ذٰلك تبقى شجرة بلّوط، إذ لا تزال تمتلك صورة شجرة البلّوط لا نوعًا آخر من الأشياء، حتّى وإن لم تمثّل تلك الصورة على نحوٍ كامل. (ولنسترجع إلى أذهاننا مثال لوحة الرسم، حيث ستبقى صورة الموناليزا هي صورة الموناليزا حتّى لو أصابتها الخدوش وبعض التمزّقات.) والإنسان أيضًا لا يختلف في هٰذا؛ فقد يفقد طرفًا من أطرافه أو يولد من دونه، ولٰكنّه يبقى إنسانًا، لأنّه سيبقى يمتلك صورة الإنسان حتّى وإن لم يمثّلها على نحوٍ كامل. فللإنسان، بالخصوص، صورة حيوانٍ عاقل، حتّى لو عجز عن تمثيل تلك

الصورة بشكلٍ كامل (بسبب تلف الدماغ، مثلًا، أو غيره). ومن هنا، فإنّ تيري شيافو، كما قلت سابقًا، قد بقيت حيوانًا عاقلًا، على الرغم من أنّها لم تعد قادرةً على ممارسة قدرتها العقليّة. والحيوان العاقل شخصٌ إنساني؛ وبالتالي فإنّ تيري شيافو كانت لا تزال إنسانًا، ولها جميع الحقوق الّتي يستحقّها أيّ إنسان، بما فيها الحقّ الّذي كان ينبغي أن يقدّمه لها أولٰئك الذين كانت تحت رعايتهم، والمتمثّل بوسائل العيش العاديّة الّتي يحتاجها أيّ إنسان، وهي الغذاء والماء.

وكلّ هٰذا ينبع من المفهوم الأرسطي ـ التومائي للطبيعة البشريّة، ولٰكن إذا تخلّى المرء عن هٰذا المفهوم، كما فعل أوائل الفلاسفة الحداثويّين، فعندها سنحصل على ما يُسمّى بـ "مشكلة الهويّة الشخصيّة" (وهي مشكلة "تقليديّة" أخرى في الفلسفة الحديثة)، ونحصل أيضًا، بعد عدّة قرونٍ من التتابع التدريجيّ للنتائج والآثار المنطقيّة لهٰذا التخلّي، على وضعٍ يمكن فيه لعددٍ كبيرٍ من أقران تيري شيافو من البشر أن يوطّنوا أنفسهم على الاعتقاد بأنّ تجويعها حتّى الموت لم يكن ليمثّل جريمة قتل.

فإن لم تكن هناك عللٌ صوريّة، فالنفس حينها لن تكون صورة الجسم، ولا مبدأً للوحدة الّتي تضمن أنّ الشخص سيبقى هو نفسه رغم جميع التغيّرات الّتي يخضع لها، سواءٌ ما يكسبه من مكوّناته المختلفة، أو يفقدها، أو يعيد ترتيبها. بل كلّ ما يوجد حينها هو الأجزاء لا غير، وعلى الرغم من أنّها قد تشكّل، إلى حدٍّ ما، هيئةً ثابتة إلّا أنّه لا يمكن لهٰذا الثبات أن يوفّر مبدأً واضحًا للوحدة، وذٰلك نظرًا إلى أنّه، في غياب العلل الغائيّة، لن يكون أيٌّ من تلك الأجزاء المكوِّنة للكلّ سائرًا بطبيعته نحو أداء وظائف الكلّ. وهٰذا

الأمر يبقى صحيحًا، سواءً اعتقد المرء أنّ أحد هٰذه الأجزاء غير مادّي (كما كان ديكارت يعتقد)، أم اعتقد أنّها جميعًا مادّيّة (كما يعتقد المادّيون).

وبناءً على رأي ديكارت، سوف ننقاد، لا محالة، إلى تفكيكٍ كاملٍ للأشخاص عن أجسادهم؛ إذ إنّ النفس، في رأيه، ليست صورة الجسم، بل هي جوهرٌ مستقلٌّ في حدّ ذاته، لا تدركه الحواس، ومرتبطٌ بشكلٍ عرضي بالجسم، وعلى نحوٍ غامضٍ تمامًا كما سبق ورأينا. وعلاوة على ذٰلك، سوف تكون النفس هي الشخص الفعلي باعتبارها الجزء الأكثر تمييزًا في الشخص الإنساني، حيث تعطيه القدرة على التعقّل. ولذا، فإنّ الإنسان لم يعد حيوانًا عاقلًا حسب وجهة نظر ديكارت، بل هو "شيءٌ غير مادّي يفكّر"، وعقلانيّته منفصلة عن خصائصه الحيوانيّة. ووفقًا لذٰلك، وحيث إنّ نفس الشخص ـ بل بالدقّة، الشخص نفسه ـ ستكون غير محسوسة وخفيّةً عن عالم الحواس، فهٰذا يعني أنّ كلّ ما نراه، أو ما يمكننا أن نراه، هو أجسام الناس فقط وليس نفوسهم، أو ليس هم. وبالتالي ستنشأ عندنا مشكلة المعرفة بما إذا كانت العقول أو الأشخاص الآخرون موجودين أصلًا.

لقد رفض لوك اعتقاد ديكارت بوجود شيءٍ غير مادّي، وبدلًا من ذٰلك، عرّف الشخص من خلال مجرى الوعي عنده، مع أنّه قام أيضًا بفصل الأشخاص عن أجسادهم. فوفقًا لرأيه، لا يوجد شيءٌ غير مادّي في الإنسان، ولا يكفي الجسد لوحده حتّى يستمرّ الإنسان عينه من وقتٍ لآخر، بل ما يعطيه ذٰلك هو استمرار تذكّره الآن لما كان يفعله من قبل، وبالتالي يمكن، فرضيًّا مثلًا، أن يكون الشخص عينه في بدنٍ غير بدنه، وذٰلك فيما لو انتقل

وعيُه من بدنٍ إلى آخر (وحتّى تبدو هٰذه الفكرة معقولةً إلى حدٍّ ما، فلا بدّ حينها من إضافة مجموعةٍ من القيود، ولٰكن هٰذه هي الفكرة الأساسيّة). وفي المقابل، قام بعض المنظّرين بالتركيز على خصوص البدن لإعطاء الهويّة الشخصيّة، معتقدين أنّ الشخص يبقى في الوجود مادام جسده باقيًا، أو على الأقلّ مادام جزءٌ أساسي منه باقيًا، كالدماغ. بيد أنّ آخرين رأوا أنّ الجمع بين العناصر النفسيّة ـ كالذاكرة، والسمات الشخصيّة، وما شابه ذٰلك ـ والعناصر الجسديّة هو الّذي يشكّل الشخص، ولا بدّ لها جميعًا أن تستمرّ معًا من أجل استمرار الشخص نفسه في الوجود.

لا شكّ أنّ تاريخ هٰذه التطوّرات معقّد، ولٰكن في حين أنّ المذهب المادّي والطبيعي قد دفع بعقيدة ديكارت بالجوهر غير المادّي إلى خارج الفلسفة، فإنّ إحدى نتائج التفكير الفلسفي الحديث حول طبيعة الهويّة الشخصيّة كانت متمثّلةً بالميل نحو التشكيك بمفهوم "الشخص" نفسه. وقد تمّ تيسير ذٰلك من خلال الهوَس في التركيز على سيناريوهات غريبّة مختلفة، بحيث تبدو الآراء، ومنها آراء لوك، بأنّها تجعل ذٰلك ممكنًا، ولو فرضيًّا على الأقلّ. فلنفترض مثلًا، أنّ كلّ ما يخصّ عقلك ـ كما يدّعي الكثير من المادّيّين ـ مشفّرٌ بطريقةٍ ما في دماغك، وأنّه عن طريق عمل مسحٍ (scanning) لدماغك، سوف يتمكن جهاز حاسوب ذو قدرات هائلة من "قراءة" محتويات عقلك؛ عندها يمكننا أن نتصوّر أنّ إدراكك ووعيك يمكن أن يتمّ "تنزيله (download)" من قِبل هٰذا الحاسوب، بعد موتك، وإفراغه في دماغٍ جديد وجسمٍ مُستنسَخٍ من جسمك. ففي مثل هٰذه الحالة، سيقول لوك إنّك سوف تستمر في الوجود في صورةٍ جديدة، إذ إنّ الشخص الّذي يستيقظ في هٰذا

الجسد الجديد سيكون لديه جميع معلومات ذاكرتك، وبالتالي سيكون أنت لا غير. ولٰكن لنفترض الآن أنّه تمّ استنساخ جسمين جديدين، وأنّ جهاز الحاسوب قام بـ "تنزيل" محتويات عقلك وإفراغها في كلّ واحدٍ منهما. فأيّ واحدٍ منهما سيكون أنت؟ يبدو من نظريّة لوك كأنّها تقول إنّ كلًّا منهما سيكون أنت، بيد أنّ هٰذا لا يمكن أن يكون صحيحًا. فلنفترض أنّ واحدًا من هٰذين الشخصين المستنسَخَيْن يقتل الآخر، فإن كانا بالفعل هما الشخص نفسه تمامًا، فذٰلك سيستلزم أن يكون الشخص بعينه حيًّا وميتًا في الوقت نفسه، ويستلزم أن يكون ذٰلك الشخص نفسه قد انتحر، وتمّ انتحاره بنجاح ـ حيث قتل الشخص المستنسخ "نفسَه"، أي قتَلَ النسخة الأخرى ـ وقد نجا من محاولة انتحارٍ في الوقت نفسه، إذ إنّ الفرد المستنسَخ، الّذي ارتكب عمليّة القتل، لا يزال على قيد الحياة.

وليس هٰذا إلّا بداية المفارقات. فلنفترض، بدلًا من ذٰلك، أنّ نصف دماغك قد أُزيل بعمليّةٍ جراحيّة، وجرى الإبقاء عليه حيًّا في نوعٍ من السوائل المغذيّة، وتمّ حفظه في خزانةٍ ما في مكانٍ ما. ولنفترض أيضًا أنّك تبقى على قيد الحياة رغم هٰذه العمليّة، وتبقى قادرًا على استخدام قدرٍ من وعيك وإدراكك، مع أنّه معيوبٌ وناقص. لا شكّ أنّ لوك سيقول إنّك، كشخص، لا تزال موجودًا. والآن لنفترض أنّ النصف الآخر من دماغك تمّ أخذه، في نهاية المطاف، من الخزانة وزرعه في جسم شخصٍ آخر، وأنّ ذٰلك الشخص الّذي يستيقظ من هٰذه العمليّة سيكون لديه الكثير من معلومات ذاكرتك وصفات شخصيّتك. فهل سيكون هٰذا الشخص، إلى حدٍّ ما، أنت أيضًا؟ قد يواجه لوك صعوبةً في الإجابة، على الرغم من أنّه يبدو من السخف، كما رأينا، الافتراض

بأنّ الشخص نفسه يمكن أن يكون موجودًا في مكانين في الوقت نفسه. بيد أنّ غيره من أصحاب النظريّات سيقولون: بما أنّ هٰذا الشخص ليس لديه جسمك الأصلي ـ الّذي لا يزال لديك، حتّى وإن تمّ أخذ نصف دماغك منه ـ فإنّك كما أنت الآن، لا تزال أكثر منه ارتباطًا وتواصلًا مع نفسك الأصليّة، وهٰذا كافٍ ليُثبت أنّك، وأنّك وحدك، الّذي يمكنك أن تدّعي بأنّك الشخص الّذي كنت قبل العمليّة، وذٰلك الشخص الآخر ليس لديه سوى أجزاء معيّنة منك، حتّى لو كان بعضٌ منها ذكريات وما شابه ذٰلك، بيد أنّ هٰذا لا يجعله أن يكون أنت. وفقًا لهٰذا الرأي، فإنّ الشخص الثاني الّذي هو "الحاوي الأقرب" للشخص الأصلي، هو الّذي ينبغي أن يُعَدّ ذٰلك الشخص. حتّى الآن تبدو الأمور على ما يُرام، ولٰكن لنفترض الآن أنّك تموت ويبقى ذٰلك الشخص، الّذي تلقّى جزءًا من دماغك وذاكرتك، على قيد الحياة؛ إذن، فجأةً، سيكون الآن هو "الحاوي الأقرب" للشخص الّذي كان موجودًا قبل العمليّة الّتي أُجريت لك، وهي الحالة الّتي سينبغي على النظريّة أن تقول فيها إنّ ذٰلك الشخص هو أنت الآن مع أنّه لم يكن أنت قبل لحظاتٍ قليلة فقط!

لقد أدّت مثل هٰذه المفارقات بالفلاسفة المعاصرين، مثل ديريك بارفيت (Derek Parfit)، إلى الاستنتاج بعدم وجود شيءٍ مثل "الشخص" أو "النفس" كما يُفهم بشكلٍ تقليدي[1]، بل لا يوجد سوى درجاتٍ مختلفة من الاستمراريّة الجسديّة والنفسيّة بين مراحل سابقة ومراحل لاحقة لما نسمّيه بـ "الأشخاص"، ولٰكن لا يوجد شيءٌ من هٰذا القبيل على أنّه نفسٌ مستقلّة قائمة بذاتها، تستمرّ

---

(1) Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford University Press, 1984).

خلال جميع التغيّرات. وعندما تكون هناك درجةٌ عالية جدًّا من الاستمراريّة، كما هو الحال عادةً في ظروف الحياة اليوميّة، نقول إنّ "الشخص نفسه" يستمرّ من لحظةٍ إلى أخرى. وعندما تكون هناك درجة من الاستمراريّة أقل، أو عندما يكون هناك عدّة أشخاصٍ لاحقين يبدو أنّهم مستمرّون في مختلف النواحي مع أشخاصٍ سابقين، كما هو الحال في تجارب الفكرة الغريبة المذكورة أعلاه، فإنّنا لسنا متأكّدين ما إذا كنّا سنقول إنّ "الشخص نفسه" سيستمرّ في الوجود أم لا. وفي كلتا الحالتين، فإنّ كلّ ما يوجد فعلًا هو محض استمراراتٍ وانقطاعاتٍ مختلفة، وأمّا مسألة اعتبار ذٰلك استمرارًا أو اختفاءً لـ "شخصٍ" معيّن أو "ذاتٍ" معيّنة، فهو في نهاية المطاف مجرّد مسألةٍ عُرفيّة. ولا مفرّ من مثل استنتاجاتٍ كهٰذه، طالما أنّنا تخلّينا عن العلل الصوريّة والغائيّة. وإذا لم يكن في النظام الطبيعي أيُّ مبدإٍ موحّد، ولا صورةٌ أو علّةٌ غائيّة توحّد الأجزاء المختلفة للشيء في كلٍّ متناسقٍ منظّم، فعندئذٍ لن يكون هناك بالفعل، سوى أجزاء "مفكّكة ومنفصلة" بذاتها، أمّا تصنيفنا لها على أنّها معًا تشكّل "الشخص"، أو أيّ شيءٍ آخر يعنينا فيه ذٰلك، فهو مجرّد أمرٍ يعكس اهتماماتنا الشخصيّة بمعزلٍ عن أيّ نظامٍ طبيعيٍّ للأشياء أنفسها.

ولنتأمّل هنا أيضًا أنّه إن لم يكن هناك صورٌ أو خصائص جوهريّة، فسوف لا يكون هناك أيّ شيءٍ يشكّل قدرةً أو قابليّةً للفكر أو الوعي الّذي يستمر حتّى عندما لا يكون للشخص أيُّ سبيلٍ لممارسة تلك القدرة أو القابليّة (بسبب تلفٍ في الدماغ أو ما شابه ذٰلك). بل ليس هناك سوى هٰذه الحلقة المفردة أو تلك من الفكر أو الوعي، أو تيّارٍ مستمرٍّ ما من الفكر أو الوعي. ونظرًا لرفض العلل الغائيّة، فحتّى هٰذه الحلقات لا تكون سالكةً نحو أيّة غايةٍ

أو هدفٍ نهائي، غيبيًّا كان أم غير ذٰلك؛ وليس لها غرضٌ أبعد من نفسها؛ وبالتالي، إذا كانت لها أيّةُ قيمةٍ على الإطلاق، فإنّها لن تكون إلّا القيمة الّتي نقوم نحنُ بإضفائها عليها.

والنتيجة الحتميّة لهٰذه الخطوط الفكريّة المختلفة هي أنّها ليست سوى حلقاتٍ فعليّة للفكر أو الوعي الّذي له أهمّيّةٌ في تحديد متّى يمكن أن يُقال إنّ شخصًا ما موجودٌ أو لا، ولا وجود لأيّة قدراتٍ أو قابليّاتٍ ملازمة للفكر أو الوعي، إذ إنّه ـ نظرًا لإنكار العلل الصوريّة ـ لا توجد مثل هٰذه الأشياء. وعلاوة على ذٰلك، فإنّ قيمة هٰذه الحلقات تُستمدّ منّا، وليس من أيّة غايةٍ أو هدفٍ طبيعي، لأنّه ـ نظرًا لإنكار العلل الغائيّة الأرسطيّة ـ لا توجد أشياء مثل الغايات أو الأهداف الطبيعيّة أيضًا. وإذا افترضنا عدم وجود حياةٍ بعد هٰذه الحياة، فهٰذا يعني أنّه مهما كانت لهٰذه الحلقات من قيمة، فلا بدّ أن تكون بتمامها في هٰذه الدنيا فقط. بل سوف يكون عدّ بعض هٰذه الكيانات، الّتي تجري فيها هٰذه الحلقات من الفكر أو الوعي، "شخصًا" أو عدم عدّه كذٰلك، مجرّد مسألةٍ توافقيّة نحدّد خلالها كيف ينبغي أن نستخدم كلمة "شخص". والنتيجة هي أنّه في حال افتقاد شيءٍ ما لحلقات الفكر أو الوعي هٰذه ـ كالأجنّة أو الناس الذين يعانون من "حالات الخمول الذهني المستمرّ أو اضطراب الوعي" ـ فلن يمكن حينها اعتباره شخصًا؛ أو على الأقلّ، سيكون لدينا كلّ الأسباب، حسب هٰذا الرأي، لتكييف استخدامنا لمفردة "شخص" بحيث لا تشمل مثل هٰذه الأشياء. بل حتّى لو كان لدى الأجنّة والمرضى الذين يعانون من حالات اضطراب الوعي بعضٌ من هٰذه الحلقات، فمن غير المحتمل أن تكون ذات قيمةٍ كبيرة؛ ومن الواضح أنّ الأجنّة والمرضى الذين

يعانون تلك الحالات لن يكونوا قادرين بأنفسهم على تقييم تلك الحلقات، ولا هي ذات قيمةٍ جوهريّة، لأنّه ـ وبناءً على هٰذا الرأي أيضًا ـ لا شيء له القيمة على هٰذا النحو. وإضافة إلى ذٰلك، فإنّ الناس الذين يعانون آلامًا كبيرة، أو أنّهم غير قادرين على أن تكون لديهم حلقاتٌ من الفكر أو الوعي على نحوٍ ممتع أو مقبول، لا يمكن أن يكون لهم أيُّ سببٍ لاعتبار هٰذه الحلقات من الفكر أو الوعي، القادرين عليها، ذات قيمة؛ كما أنّه لا يوجد، حسب المذهب المادّي، أيّة حياةٍ بعد هٰذه الحياة، بحيث يمكن أن يكون هناك أيّ عوضٍ عن هٰذه المعاناة. ومن ناحيةٍ أخرى، إذا كان لدى بعض الحيوانات غير البشريّة حالاتٌ ممتعة من الوعي أكثر ممّا للأجنّة والمرضى الذين يعانون اضطراب الوعي، إذن ربما يكون علينا ـ حيث يستمر مسار الجنون الفكري بالذهاب بعيدًا ـ أن نُعطي البعض منها ذٰلك الوضع الأخلاقي الّذي نُعطيه للبشر الأصحّاء السالمين. وهٰذا هو الطريق الّتي فُتح للتبرير الأخلاقي لقتل الأطفال الذين لم يولدوا بعد، وتجويع النساء المُعاقات حتّى الموت، بينما يتواصل السعي لإنقاذ الحيتان وتعزيز المذهب النباتي. ولا شكّ أنّ كلّ ذٰلك إنّما بدأ بعد أن تمّ التخلّي عن أرسطو من قِبل أشخاص يعتنقون المسيحيّة مثل ديكارت ولوك.

د ـ الإرادة الحُرّة: بخلاف بعض المشاكل الأخرى الّتي نبحث فيها، فإنّ مسألة الإرادة الحُرّة كانت محطّةً تؤرِّخ لظهور الفلسفة الحديثة، مع أنّها أصبحت، فيما بعد، من المسائل الأكثر إشكاليّةً فيها. فحسب التحليل الأرسطي ـ التومائي، يمكن فهم العلاقة بين الاختيار والفعل الّذي ينتج عنه، على أنّه مصداقٌ للعليّة الصوريّة ـ الغائيّة[1]. فالمادّة أو "العلّة المادّيّة"

---

(1) للاطّلاع على مناقشة مفيدة لهٰذه القضيّة، راجع:

للفعل عبارةٌ عن أنماط الإطلاقات العصبيّة المتسلسلة، والحركات العضليّة، وما شابه ذٰلك من أمورٍ يُنجَزُ الفعل من خلالها. أمّا العلل الصوريّة والغائيّة للفعل ـ الّتي تُعطي بنيةً واضحةً ومعقولة للحركات ـ فليست إلّا النفس الّتي هي نوعٌ من الصورة، أو بالتحديد: أنشطة التفكير والإرادة الّتي تميّز قدرات النفس الفكريّة والإراديّة. وبالتالي، فإنّ السبب الدقيق لكون الفعل حرًّا هو أنّه يمتلك هٰذه الخاصيّة على أنّها صورته، بدلًا من أن تكون له صورة، كالتشنّج العضلي اللّاإرادي على سبيل المثال. وبالتالي فإنّ كلًّا من الفكر والإرادة في نفسيهما، يتحدّدان بهٰذه الأشياء، كالقانون المادّي، وذٰلك لأنّهما موجودان كأجزاء من عالم العلل الصوريّة والغائيّة، لا العلل المادّيّة والفاعليّة.

ولٰكن عندما تُستبعد العلل الصوريّة والغائيّة ويتمّ التخلّي عنها، فإنّ الفكر والإرادة ـ إن لم يكونا ذاتهما مرفوضَين تمامًا ـ لا بدّ من تذويبهما إمّا في الجوهر اللّامادّي لديكارت، أو في عالم سلاسل العلّيّة الفاعليّة، الّتي لا معنى لها ولا هدف، من بين العناصر المادّية المُعترف بها من قِبل الفلسفة الآليّة (الميكانيكيّة). فبالأخذ بمسار ديكارت، سوف نصل، كما رأينا، إلى جعل الفعل الإنساني غير مفهومٍ أو معقول، مثل عدم معقوليّة علاقة العقل ـ الجسد حسب رأيه. وباتّباع الطريق المادّي، سوف ننقاد إلى الإنكار المطلق للإرادة الحرّة، ما لم تتمّ إعادة تعريفه بحيث يُعتبر أيّ فعلٍ يصدر من رغباتنا "حرًّا" حتّى لو كانت تلك الرغبات نفسها تحدّدها قوًى خارجة عن سيطرتنا،

J.J.C. Smart and J.J. Haldane's *Atheism and Theism*, Second edition (Blackwell, 2003), pp. 96-101.

وهي نظريّة تُعرف بـ "التوافقيّة"، إذ تدّعي أنّ الإرادة الحرّة والحتميّة متوافقتان. فلم يعد العقل والإرادة تابعين للعلل الصوريّة والغائيّة ـ نظرًا لعدم وجود مثل هٰذه الأشياء ـ وإنّما للعلل الفاعليّة المختزَلة بمجموعة نُظُمٍ لعناصر مادّيّة، مثل أيِّ شيءٍ آخر، كما يُزعم، تعمل وفقًا لقوانين طبيعيّة مجهولة. ومن هنا، فإنّ السلوك البشري يختلف بالدرجة وليس بالنوع، عن سلوك كرات البليارد ورغوة الصابون، فهو أكثر تعقيدًا، ولٰكن تحدّده قوًى فيزيائيّة عمياء. لقد أصبح الإنسان، بالنسبة للحداثويّين، كالآلة، أو "الروبوت"، من حيث كيف يعمل وكيف تتمّ صناعته، مثل فرانسين المزيّفة في الأسطورة الديكارتيّة، غير أنّه مصنوعٌ من اللحم والدم بدلًا من الحديد والبلاستيك، ولٰكنّه يبقى مادّيًّا وميكانيكيًّا في كلّ جزءٍ منه.

هـ الحقوق الطبيعيّة: كيف يمكن لمثل هٰذا المخلوق أن يُدار من قِبل قانونٍ أخلاقي طبيعي، أو أن تكون له حقوقٌ طبيعيّة؟ في الحقيقة، لا يمكن له ذٰلك، ولٰكنّ هٰذا لم يمنع بعض الحداثويّين الأوائل من المحاولة عبثًا لإثبات خلافه. وعندما تأخذ موضوع الحقوق الطبيعيّة أوّلًا، فإنّك لن تجد هٰذا المفهوم عند أرسطو ولا عند الأكويني؛ على الأقل لم يأتِ عندهم صراحةً بالتأكيد[1]. بيد أنّ المفكّرين السكولائيّين المتأخّرين قد وضعوا الفكرة الّتي تقول إنّ البشر لديهم حقوقٌ معيّنة بالفطرة وليس من خلال المواثيق القانونيّة فقط، إذ، وكما هو مبيّن في الفصل الرابع، يبدو أنّ هٰذا الأمر ينبع بالفعل من

---

(1) للاطّلاع على مسألة كون أرسطو قد ترك تأثيرًا كبيرًا على مبدإ الحقوق؛ انظر أيضًا كتاب:
Fred D. Miller, Jr.'s *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's* Politics (Oxford University Press, 1995).

أيّة نظريّةٍ للقانون الطبيعي تستند إلى العلل الصوريّة والغائيّة الأرسطيّة. فإذا كان لكلّ إنسان الغاية الطبيعيّة النهائيّة نفسها (الإلٰه)، بحكم امتلاكه للصورة أو الطبيعة نفسها، والغايات الطبيعيّة الفرعيّة المتنوّعة ـ تلك المرتبطة بالقدرات الطبيعيّة مثل العقل والإنجاب، وما إلى ذٰلك ـ فهٰذا يعني أنّه في ظلّ القانون الطبيعي، سيكون للناس الالتزامات الأخلاقيّة الأساسيّة نفسها. غير أنّه لا يمكن لأحدٍ أن يفي بالتزاماته إذا كان الآخرون يتدخّلون في تحقيق ذٰلك كما يحلو لهم. ومن هنا، فإنّ القانون الطبيعي نفسه، الّذي يفرض بعض الالتزامات علينا جميعًا، يستلزم أيضًا ألّا يتدخّل أحدٌ في التزامنا بها. وباختصار، يستلزم ذٰلك أن يكون لنا الحقّ في عدم تدخّل أحدٍ في شأننا بهٰذه الطريقة، وهٰذا حقٌّ طبيعي طالما أنّ القانون الطبيعي هو الّذي يستلزمه. وهٰذا بدوره ينطوي على حقوقٍ محدّدة مختلفة، مثل الحقّ في عدم قتل الأبرياء، أو التسبّب في إيجاد عاهةٍ لهم او تشويه خلقتهم، إذ إنّ حياتهم، وقدراتهم، وخياراتهم، قد أعطتها لهم الطبيعة لغرض تحقيق أغراضٍ طبيعيّة مختلفة.

والآن، ماذا عن الحقوق الطبيعيّة إن لم تكن هناك عللٌ صوريّة أو غائيّة، وبالتالي لم تكن هناك طبيعةٌ إنسانيّة كلّيّة ولا أيّةُ أهدافٍ أو أغراضٍ طبيعيّة، فيما يخص الحقوق الّتي يقصدونها ويقرّونها؟ لا شكّ أنّ هوبز هو الأكثر وضوحًا في هٰذه المسألة، إذ يقول: في حالة الطبيعة ـ كون الطبيعة تُفهم اليوم بالمعنى الميكانيكي وليس الأرسطي ـ فإنّ لكلّ أحدٍ من الناس الحقّ في فعل أيّ شيءٍ يريده، حتّى قتل الآخرين، أو السرقة منهم، أو إلحاق الأذى بهم؛ أي أنّه ليس لأحدٍ أيّة حقوقٍ على الإطلاق بالمعنى الأخلاقي للمصطلح، حيث لا يوجد قانونٌ أخلاقي، بل إباحة كلّيّة غير أخلاقيّة. فيجب علينا أن نبتدع

الأخلاق من أجل تفادي الفوضى الاجتماعيّة المرعبة الّتي ستترتّب على ذٰلك. ولا ريب أنّ لوك، وحسب قلبه إن لم يكن عقله، لن يكون له أيُّ شيءٍ من هٰذا، فهو يصرّ على أنّ هناك قانونًا طبيعيًّا حتّى في حالة الطبيعة، ومصدره هو الإلٰه مالك الناس؛ إذ إنّ الإلٰه قد خلقنا ونحن مِلكُه، وعلى هٰذا فإنّ أيّ إنسانٍ يؤذي إنسانًا آخر في حياته، وحرّيّته، وممتلكاته، فهو إنّما ينتهك حقوق ملكيّة الإلٰه. وبالمعنى الدقيق للكلمة، ليس نحن الذين لدينا حقوق على أنفسنا، بل الإلٰه الّذي يملك الحقوق جميعًا. وعلى هٰذا، يمكن أن يُقال عنّا بأنّ لدينا حقوقًا طبيعيّة، ولٰكن بالمعنى الثانوي. فعلى سبيل المثال، بما أنّني ملزمٌ بعدم إلحاق الأذى بك، مراعاةً واحترامًا لِملكيّة الإلٰه، فكأنّ الأمر كما لو أنّ لديك الحقّ في عدم جواز قتلك، أو إيجاد عاهةٍ لك، أو استرقاقك، أو السرقة منك. وعلى هٰذا، يمكن للحديث عن الحقوق الطبيعيّة أن يكون بمثابة اختصارٍ مفيد لالتزاماتنا كوكلاء مدافعين عمّا تعود ملكيّته إلى الإلٰه.

وفقًا لرأي ديكارت حول المعرفة، يأخذ الإلٰه مركز الصدارة بطريقةٍ لا يأخذها في المذهب الأرسطي ـ التومائي. ففي ذٰلك المذهب، يمكن أن يأخذنا التوسّل بالعلل الصوريّة والغائيّة، في حدّ ذاته، بعيدًا جدًّا في تحديد أسس ومضامين الأخلاق. وبما أنّ لوك يرفض هٰذا الأساس الميتافيزيقي، فليس لديه أيُّ خيارٍ سوى التوجّه مباشرةً إلى الإلٰه، للعثور على أيّ مصدرٍ معقولٍ للالتزام الأخلاقي. ولسوء الحظ، فإنّه أيضًا يقوّض، وبشكلٍ كبير، إمكانيّة تنفيذ هٰذه الستراتيجيّة بنجاح، ومن أسباب ذٰلك هو أنّ نظريّة لوك التجريبيّة للمعرفة، كما أثبت هيوم فيما بعد، تتنافى مع فكرة العلّيّة الكامنة وراء الأدلّة الّتي تقول إنّ الإلٰه هو العلّة الأولى للعالم، وهو النوع الوحيد من الأدلّة الّتي يبدو أنّ لوك نفسه

يثق به. وهناك سببٌ آخر، وهو أنّه حتّى الاعتقاد بالإلٰه لا يمكن أن يحلّ المشكلة الّتي خلقها لوك لنفسه برفْضه لأرسطو. ولمعرفة كيفيّة احترام مِلكيّة الإلٰه، فإنّنا بحاجة إلى معرفة ما يُعتبر تجاوزًا على تلك المِلكيّة أو تدميرًا لها. فهل قطع تفّاحة وتناولها يُعدّ تجاوزًا أو تدميرًا لمِلكيّة الإلٰه؟ أو تقطيع شجرة من أجل بناء منزل؟ من المفترض أن يكون الجواب: لا، والواقع أنّ هٰذه، عند لوك، هي قضايا نموذجيّة لاستخدام الموارد الّتي أعطانا إيّاها الإلٰه تماشيًا مع غاياته. ومن المعروف أنّه يضع نظريّةً كاملة للمِلكيّة بشأن الفكرة القائلة إنّه يمكننا أن نكتسب شيئًا عن طريق خلط عملنا مع الموارد الّتي أعطانا إيّاها الإلٰه. ولٰكنّ المشكلة هي أنّنا بحاجةٍ إلى معرفة ما يُعدّ خلطًا للعمل وليس إهدارًا له، وما يُعدّ استخدامًا لشيءٍ ما وفقًا لغايات الإلٰه وليس تعطيلًا لتلك الغايات، وهٰكذا دواليك. ومع التقصير في اللجوء إلى الوحي الإلٰهيّ - الّذي من شأنه أن يحوّل نظريّة لوك إلى نظريّةٍ لاهوتيّة بدلًا من نظريّةٍ في القانون الطبيعي - لا توجد هناك طريقةٌ معقولة لمعرفة هٰذه الأشياء، إذا لم تكن هناك عللٌ غائيّة في الطبيعة.

وكما هو الحال دائمًا مع الحداثويّين، فإنّ الأمر يزداد سوءًا، حيث يعتقد لوك - وهو أحد المؤمنين بالمذهب المفهومي - أنّ الكلّيات لا توجد إلّا في العقل، وليس لها أيّ أساسٍ في الواقع الموضوعي، والصور أو الجواهر يصنعها الإنسان ولا تحدّدها الطبيعة. ولٰكن كما قال جيرمي وولدرون (Jeremy Waldron)، إنّه في تلك الحالة يبدو لوك وكأنّه بالفعل يقوّض ادّعاءه بأنّ البشر متساوون في الحقوق[1]، فكما هو الحال مع أيّة صورةٍ، أو جوهرٍ، أو

(1) Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality* (Cambridge University Press, 2002).

طبيعةٍ أخرى، ينبغي أن تكون صورة البشر، أو جوهرهم أو طبيعتهم من صنع الإنسان أيضًا حسب رأي لوك. وإذا قلتَ إنّ لكلّ إنسانٍ حقوقًا طبيعيّة متنوّعة لا يمكن أن يتخلّى عنها أيُّ إنسانٍ آخر أو حكومةٍ أخرى، ثمّ بعد ذٰلك تقول إنّ ما يُعدّ إنسانًا أصلًا، هو في نهاية المطاف مجرّد مسألةٍ اتفاقيّةٍ إنسانيّة، فهٰذا يعني أنّك قد قدّمت ادّعاءاتٍ حول حقوقٍ طبيعيّةٍ تافهة لا معنى لها أصلًا.

"لكلّ إنسان حقوقٌ طبيعيّة لا يمكننا أن ننتزعها منه." مرحى! "لٰكن علينا أن نقرّر من هو إنسان ومن هو ليس إنسانًا". إنّ العناصر الحديثة في فلسفة لوك تدمّر، لا محالة، العناصر الأكثر تقليديّةً، ويستردّ بيده اليسرى ما كان قد أعطاه بيده اليمنى. لقد استمرّ هٰذا النمط على مدى ثلاثة قرونٍ تقريبًا. فبينما كانت عواقب رفض الحداثويّين للميتافيزيقيا الكلاسيكيّة تنتشر وتتّسع تدريجيًّا، ابتعد الفكر الغربي والثقافة الغربيّة أكثر فأكثر عمّا اعتبرَته الحضارة الغربيّة، بل معظم البشر في كلّ الثقافات، على أنّه حقائق أخلاقيّة واضحة على مرّ التاريخ.

و- الأخلاق بشكلٍ عام: لا شكّ أنّ المثقّفين المعاصرين يعتبرون هٰذا "تقدّمًا"، بيد أنّه ليس تقدّمًا وذٰلك واضحٌ من الحقيقة القائلة إنّ رفض الميتافيزيقيّات الكلاسيكيّة لا يقوّض بعض الأعراف الأخلاقيّة فحسب، بل جميع الأخلاق أيضًا. فمن ناحية، ينبغي أن يكون ذٰلك واضحًا، إذ إنّ إنكار وجود العلل الصوريّة أو الغائيّة في العالم الطبيعي، هو إنكارٌ ضمني لوجود أيّة معايير موضوعيّة للخير في هٰذا العالم. وإذا لم يكن هناك شيءٌ من قبيل الصورة أو الماهيّة، فسوف لن يمكن الحكم على شيءٍ ما - بما في ذٰلك الأشخاص أو الأفعال - بأنّه أفضل عيّنةٍ من نوعه أو أسوأ، ولن يكون هناك

معنًى لجعله جيّدًا أو سيئًا بشكلٍ موضوعي على الإطلاق. وإذا لم يكن هناك غرضٌ أو غايةٌ طبيعيّة لشيءٍ ما ـ بما في ذٰلك الأشخاص أو الأفعال أيضًا ـ فعندئذٍ لن يمكن الحكم بموضوعيّة على شيءٍ ما بأنّه حقٌّ أو باطل.

لقد كان هيوم، البارع دائمًا في استخلاص استنتاجاتٍ خرقاء من افتراضاتٍ أخرى خرقاء، يعتقد بهٰذا الأمر، كما هو الحال مع هوبز. أمّا بالنسبة لأتباع هيوم، فإنّ جميع القِيَم شخصيّة؛ أي أنّها لا توجد سوى من خلال علاقتها مع الشخص الّذي يقوم بالتقييم. والعقل، "عبد العواطف"، يمكنه أن يُخبرنا بما يجب علينا القيام به لتعزيز إدراك ما نقوم بتقييمه، ويمكنه أن يخبرنا ما إذا كان السعي لتحقيق بعض القِيَم متّسقًا مع تحقيق القِيَم الأخرى، ولٰكن لا يمكنه أن يخبرنا ما هي القِيَم النهائيّة الّتي يجب أن نمتلكها، إذ إنّه، في غياب الصور أو الماهيّات بنحويها الأفلاطوني أو الأرسطي، لا يوجد هناك أيُّ شيءٍ في الواقع المستقلّ عن العقل من أجل أن يدركه العقل كمعيارٍ موضوعي للخير. وقد يؤدّي شيوع بعض القيَم على نطاقٍ واسع إلى التوهّم بأنّ الأخلاق شيءٌ موضوعي، ولٰكن بطبيعة الحال، شيوع الوهم على نطاقٍ واسع لا يجعله أقلّ وهمًا، وإن كانت تلك القيَم أقلّ شيوعًا وانتشارًا لأيّ سببٍ كان، فإنّ كل ما يمكننا قوله هو أنّ ما نعدّه من الأخلاق قد تغيّر. إلّا أنّ ذٰلك لن يكون سببًا يبعده عمّا هو خيرٌ حقيقةً أو يقرّبه إليه، إذ على هٰذا، لا يوجد شيءٌ اسمه خيرٌ حقيقي. إنّ مخافة الرقّ والعبوديّة الّتي أصبحت شائعةً جدًّا الآن، لا يمكن أن تُعدّ ـ وفقًا لهٰذا الرأي ـ على أنّها تقدّمٌ أخلاقي، ولا قبول الزنا والمثليّة المنتشر بشكلٍ واسع يمكن أن يُعدّ انحطاطًا أخلاقيًّا. فمن الناحية الموضوعيّة، هي مجرّد مواقف مختلفة، وهٰذا كلّ

ما في الأمر. ولو حدث أن اعتقد معظم الناس بجدّ أنّه سيكون من الحسَن قتل الرُضّع غير المرغوب بهم، أو الأطفال الصغار أو المراهقين غير المرغوب بهم، أو كبار السن أو المرضى غير المرغوب بهم، أو أيّ شخصٍ غير مرغوبٍ به لذٰلك الأمر ـ كاليهود والسود والكاثوليك والمسلمين، أو أيًّا كان ـ إذن سيكون ذٰلك أيضًا، حسب هٰذا الرأي، مجرّد مجموعةٍ مختلفة من التقييمات الأخلاقيّة الشخصيّة، الّتي لن تكون ـ من الناحية الموضوعيّة ـ أفضل ولا أسوأ من أيّة مجموعةٍ أخرى.

يعتقد هيوم نفسه بأنّ العديد من مواقفنا الأخلاقيّة هي، بطريقةٍ أو بأخرى، طبيعيّةٌ لنا، والكثير من تلك المواقف الّتي هي ليست طبيعيّة لنا، من المحتمل أن تنشأ وتبرز في أيّة ثقافة، نظرًا لفائدتها وجدواها في تيسير الحياة الاجتماعيّة، بيد أنّه لم يكن يدّعي أنّ مثل تلك المواقف هي مواقف اعتباطيّة وعابرة زائلة، حالها حال الموضات في الملابس. غير أنّ كون الموقف طبيعيًّا بالنسبة لأتباع هيوم، لا يمكن أن يعني ما يعنيه على لسان أفلاطون، أو أرسطو، أو الأكويني، بل يعني ذٰلك الشيء الّذي يمكن أن يقصده الشخص الّذي يرث الصورة الميكانيكيّة للعالم، وهو: "أنّه شائعٌ ومألوفٌ بين عددٍ كبيرٍ من الناس"، أو "يُفضي إلى الملاءمة التامّة"، وبالتالي هو شيءٌ لا معياريّة له في نفسه. ولهٰذا السبب، ليس لأتباع هيوم ما يقولونه للشخص المعتلّ اجتماعيًّا، الّذي لا يشارك عادةً في مثل هٰذه المواقف، إلّا أنّه يختلف عن معظم الناس. وليس لديهم أيضًا ما يقولونه بالفعل لمجموعةٍ من الأشخاص المعتلّين اجتماعيًّا، كالنازيّين، والشيوعيّين، والجهاديّين، والناشطين المؤيّدين للإجهاض، أو أيٍّ كان، الذين يسعون إلى إعادة تشكيل

المجتمع حسب نظرهم، عن طريق الهندسة الاجتماعيّة أو الوراثيّة على سبيل المثال. ويمكن لأتباع أفلاطون، أو أرسطو، أو توما الأكويني القول إنّ مثل هٰؤلاء الناس يتصرّفون بطريقةٍ غير عقلانيّة أصلًا وخبيثة من الناحية الموضوعيّة، بالنظر إلى طبيعة الإنسان. وكلّ ما يستطيع أتباع هيوم قوله هو: "يا إلٰهي، أرجو أن لا يُفلحوا".

يفكّر الكثير من الناس في هٰذه الأيّام، نوعًا ما، بطريقة هيوم نفسها، على الرغم من رغبتهم، إن أمكن، في تجنّب جعل رُعبنا من القتل مجرّد موقفٍ ناشئٍ عن خلفيّةٍ ثقافيّة، ويودّون بالفعل، اعتبار تقبّل الزنا والشذوذ الجنسي بمثابة تقدّمٍ وليس مجرّد تفاوتٍ واختلاف، مع أنّه لا يوجد لأتباع هيوم أيُّ حقٍّ في فعل ذٰلك. ولا شكّ أنّ هٰذا يفسّر، جزئيًّا، سبب تجدّد الاهتمام بنظريّة هوبز الأخلاقيّة بالنحو الّذي هي عليه. فمع ذٰلك السوء الّذي تحمله الطبيعة الإنسانيّة بالنحو الّذي يتصوّره هوبز ـ "الأحاديّة المتقوقعة، والفقيرة، والسيّئة البذيئة، والوحشيّة، والقاصرة" وكلّ ذٰلك ـ فإنّه يجادل بأنّ الأشخاص الأنانيّين الذين يفكّرون بشكلٍ عقلاني، سيوافقون على إبرام عقدٍ اجتماعي يتضمّن شروطًا بالتخلّي عن حقّهم في فعل كلّ ما يودّون فعله تجاه الآخرين الّذي يكونون معهم في الاتفاقيّة. ومضافًا إلى ذٰلك، فإنّ كلّ ما يحتاجه المرء في نظر هوبز، هو أن يُخضِع نفسه إلى حكومةٍ مستبدّةٍ مطلقة. ومع أنّه لا يوجد أحدٌ اليوم يرغب في الدفاع عن هٰذا الجزء من نظريّته، إلّا أنّ الكثير منهم حريصون على الاحتفاظ بفكرته الأساسيّة القائلة بأنّ الأخلاق لا تتضمّن إلّا القواعد الّتي يوافق عليها الأشخاص الذين لا تهمّهم سوى مصالحهم، والذين يفكّرون بعقلانيّة بما يُفضي إلى مصالحهم المتبادلة. ولذا، سنستفيد جميعًا من

عدم التعرّض للقتل؛ ولذٰلك سيتمّ قبولُ قاعدةٍ تمنع القتل، يوافق عليها جميع الأطراف المشاركة في العقد الاجتماعي. بيد أنّ الكثير من الناس يرغبون في ممارسة الجنس دون عناء الزواج، ولذٰلك لن يكون هناك قاعدةٌ أو قانون يمنع الزنا وغيرها. وعلى هٰذا، سوف يتبع ذٰلك تلقائيًّا نظامٌ أخلاقي يحتوي على أدنى حدٍّ من القواسم المشتركة، وبالتالي فإنّ كلّ تغييرٍ اجتماعي يصبّ في خدمة القول: "عِش ودع الآخرين يعيشوا"، سوف يمكن اعتباره بمثابة تقدّمٍ أخلاقي. وبناءً على هٰذا، يمكنك الانغماس في جميع شهواتك وتظلّ تشعر بالتفوّق معنويًّا وأخلاقيًّا على أولٰئك الذين يرفضون ذٰلك ويستهجنونه. أليست هٰذه فلسفة حديثة عظيمة؟

من الواضح جدًّا أنّ جميع هٰذه الأمور بعيدةٌ كلّ البعد عن أن تكون حسنةً من الناحية الأخلاقيّة؛ بل هي مجرّد معاهدةٍ على عدم الاعتداء بين أولٰئك المتعنّتين المعاندين الذين لا يرون سوى منافعهم، وبين عشرات الآلاف من الشخصيّات الهتلريّة والستالينيّة التافهة الّتي تسكن الغابة الهوبزيّة اليوم، إلّا أنّها ليست من أجل شيءٍ كبير مثل تقسيم بولندا، بل من أجل شيءٍ بسيطٍ وقذر، مثل موافقتنا على النظر بطريقةٍ مختلفة لما يقومون به من خداعٍ لزوجاتهم، أو تناول المخدّرات، أو الشذوذ الجنسيّ، أو قتل أبنائهم وهم لايزالون في أرحام أمّهاتهم. فوفقًا لهٰذه النظريّة "التعاقديّة"، لن يكون اختطافُ طفلٍ، واغتصابُه، وقتلُه، وإلقاءُ جثّته في حديقة أبويه، أمرًا معيبًا أو مشينًا. ولٰكن، ألن يبغضك الناس ويلاحقوك إن أنت فعلت هٰذا؟ لذا، فمن الحكمة أن تتبع سياسةً عامّة تستبعد فيها هٰذا النوع من العربدة والمُتع الصاخبة والعاصفة. وبما أنّ هٰذه طريقةٌ وحشيّةٌ وشرّيرة للنظر إلى الحياة

البشريّة، فقد كان على المنظّرين الذين يدافعون عنها أن يحاولوا دائمًا تلطيف وتحسين حبوب منع الحمل، وذٰلك من خلال الإيحاء بأنّه نظرًا إلى أنّ الآخرين لن يثقوا بأيّ شخصٍ يبدو غير مخلصٍ، أو يتّخذ قراره ببرودةٍ شديدة فيما يخصّ التزامه بالعقد الاجتماعي، فإنّ الشخص الّذي ينظر إلى منافعه الخاصّة بعقلانيّة، سيطوّر، لا محالة، نوعًا من المعقوليّة في تقييم الأخلاق من أجل ضمان تلك المنفعة، وذٰلك حتّى يتمّ فهمه بدقّةٍ على أنّه شخصٌ محترمٌ موثوق. وكما تقول النكتة القديمة، "الإخلاص هو كلُّ شيء؛ فإن استطعت التظاهر به، تكون قد فعلته". ويضيف أتباع هوبز المعاصرون الأكثر لطفًا وكياسة: "وإن استطعت تزييف نفسك والتظاهر بغيرها، سيكون أفضل!". بل هناك من يعمد غالبًا في السنوات الأخيرة إلى تطيعم طرحه لمثل هٰذه الأمور بمنكّهاتٍ عصريّةٍ مأخوذةٍ من نتائج علم النفس التطوّري؛ وهنا، كما هو الحال في أيّ مكانٍ آخر، لا يكون التطوّر إلّا تعويذةً يتمّ ذكرُها حتّى يصمت الآخرون ويقبلوا ما تقوله على أنّه حقيقةٌ علميّةٌ.

من الواضح أنّه لا علاقة لشيءٍ من ذٰلك بالمسألة؛ إذ حتّى لو صحّ، بنحوٍ ما، القول بأنّه يلزم التظاهر بوجود شيءٍ اسمه الأخلاق الحسنة، أو حتّى لو كان التطوّر قد برمجَنا بطريقةٍ أو بأخرى للاتّجاه نحو هٰذا التزييف، فإنّ هٰذا لن يغيّر من الحقيقة شيئًا؛ أعني حقيقة أنّ النظرة الميكانيكيّة المادّيّة الحديثة للعالَم ليست أكثر من تزييفٍ يؤدّي إلى اعتبار الأخلاق الحسَنة مجرّد وهم. هٰذا مضافًا إلى أنّ المنظّرين الجدد من أتباع هوبز، قد ينامون ليلهم وهم مطمئنون بأنّ نظريّتهم ستساهم في دعم بدهيّاتهم الأخلاقيّة القليلة الّتي امتصّوها ممّا تبقّى من الحضارة المسيحيّة الغربيّة، مع أنّه في حال تطبيق

نظريّتهم بشكلٍ واسع على المجتمع، فإنّ النتيجة ستكون كارثيّةً لا محالة؛ إذ يمكن لفهمنا لأسس الأخلاق أن يفشل على نحوٍ كبير في إحداث أيّ تأثيرٍ على الجدّيّة الّتي نسعى إليها في تطبيقها. وهنا، نجد أنّه لا بدّ من القبول بالقانون الطبيعي والأوامر الإلٰهيّة، حتّى من قِبل العلمانيّين المبغِضين لها. فهل ستكون أشدّ حرصًا على الالتزام بسلوكيّاتٍ معيّنة فيما إذا كنتَ تستند في ذٰلك إلى الإلٰه أو القانون الطبيعي، أم إذا كنت، بدلًا من ذٰلك، تعتقد بأنّها مجرّد نتائج قمنا نحن الضعفاء بصناعتها لِما وجدناه فيها من ربحٍ متبادل، وإن كنت لا ترى أنّك ستربح أيّ شيءٍ فعلًا باتّباعك لها؟ لا شكّ في أنّ سؤالٍ كهٰذا يتضمّن في نفسه المعرفة بجوابه. ومن هنا، وبغضّ النظر عن مدى جدّيّة أصحاب نظريّة العقد الاجتماعي في اعتقادهم بأنّه من الأفضل للبشريّة أن تلتزم بالأخلاق، مع كونها من ألفها إلى يائها من صنع البشر أنفسهم، فإنّ تطبيق مثل هٰذا المبدإ في عموم المجتمع، سيؤدّي لا محالة إلى إفسادٍ عامٍّ وواسعٍ للحسّ الأخلاقي. والمقصود من استخدامنا لصيغة الشرط هنا هو السخرية، إذ إنّ هٰذا المنهج طاغٍ بالفعل على المجتمع وإن لم يكن بشكلٍ تامّ، وهٰذا هو السبب في أنّ الحضارة الغربيّة الآن لا تعدو كونها مستنقعًا نتنًا ولٰكن بشكلٍ متفاوت. ولٰكن دعونا نتريّث قليلًا ونمنح بعض الوقت لأتباع نظريّة هيوم ونظريّة العقد الاجتماعي.

ممّا لا ريب فيه، أنّ هناك نظريّاتٍ حديثةً حول الأخلاق، إلّا أنّها لا محالة ستصل إلى نقطةٍ تجد فيها نفسها متكسّرةً على أعتاب هٰذه النظريّات الّتي ذكرناها. فأصحاب مذهب المنفعة التقليديّة مثلًا، يعتبرون الأخلاق "أمرًا يُرجى منه تحقيق أكبر مقدارٍ من السعادة لأكبر عددٍ ممكنٍ من الناس"،

واليوم، ينصبّ الحديث كلّه حول "الوصول إلى أعلى مستوًى ممكنٍ من الإشباع في الخيارات المفضّلة" أو إلى بدائل أخرى للسعادة تكون ذات مغزًى أكبر. وسواءٌ كان الهدف هٰذا أو ذاك، فإنّ السعادة أو الخيارات المفضّلة جميعها قد تمّ تعريفها على نحوٍ شخصي وفقًا لمفهوم هيوم لها، ومن الصعب بمكان أن نفسّر سبب قيام الفرد منّا بصبّ جلّ اهتمامه على هٰذه السعادة أو الأفضليّة الّتي تتحقّق لأكبر عددٍ ممكنٍ من الناس، وفقًا لما يراه الفرد نفسُه لنفسه، أو يراه للمجموعة الّتي يفضّلها على غيرها، دون أن يكون ذٰلك ناشئًا من السعي وراء غريزة تعميم الإحسان إلى الكلّ، أو شيءٍ من هٰذا القبيل. ولٰكن ما الّذي سيحدث لو أنّ بعضًا من الأشخاص لا يملكون هٰذه الغريزة؟ ففي هٰذه الحال سنعود ثانيةً إلى القول بأنّ "هٰؤلاء الأشخاص ليسوا كأنفسنا، ويجدر بنا العمل على منعهم من الانتصار علينا." وبهٰذا تصبح الأخلاق في أفضل حالاتها، تأكيدًا على سيطرة وسيادة مشاعر العامّة من الناس الّتي لا تتغيّر أبدًا، أو ستكون على الأقل، تأكيدًا على سيطرة وسيادة ذوي الأفواه الكبيرة (أهل الثرثرة الفارغة). وهٰذا يعني أنّه لن يكون من الممكن تأسيس الأخلاق على قاعدةٍ موضوعيّةٍ أو عقليّة بحيث تكون ثابتةً ونهائيّة، طالما أنّ الأخلاق ستكون في هٰذه الحال مؤسّسةً على المشاعر والأعراف الموجودة فعلًا.

إنّ مثل هٰذه النتائج ستقع لا محالة، كما سبق وقلت، فيما إذا تخلّى المرء عن الواقعيّة الأفلاطونيّة، أو الأرسطيّة، أو اللاهوتيّة المسيحيّة. ورغم أنّنا قد نعثر أحيانًا على علمانيٍّ متحرّر يرى الأمور كما هي بشكلٍ واضح، ويتقبّل هٰذه الحقيقة ويذعن لها، كما هو الحال مع ريتشارد روتري (Richard Rotry)، إلّا أنّه من الصعب جدًّا لأيّ ليبرالي آخر أن يحافظ على طموحه في التفوّق

أخلاقيًّا وعقلانيًّا على المؤمنين بالدين من التقليديّين ومن الآخرين غير الليبراليّين، إذا ما اعترف بأنّ تعاليمه المثاليّة ما هي إلّا مجموعة واحدة من بين مجموعاتٍ كثيرة أخرى من الادّعاءات الّتي لا أساس لها، مع أنّ روتري نفسه قد حاول ذٰلك خلال أعماله الأكاديميّة القديمة. وغنيٌّ عن القول بأنّ الصَلَف والعجرَفة تشكّل نصف الوضع المضحك في كون المرء ليبراليًّا، أمّا النصف الآخر فهو تحطيم كلّ ما اجتهد الأسلاف وفضلاء الناس عمومًا في بنائه. ولذا، فإنّ كثيرًا من الليبراليّين المعاصرين يفضّلون البحث عمّا يلهمهم عند إيمانويل كانط، مصدر النظريّة المنافسة بشكلٍ رئيسي لمذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق الحديثة. ومثلما فعل القدماء وأجيال القرون الوسطى، وبخلاف ما فعل هيوم، فقد حاول كانط أن يؤسّس الأخلاق على العقل بدلًا من الحسّ والغريزة، مع أنّه رفض، حاله حال هيوم، الميتافيزيقيا التقليديّة الّتي تدعم التفكير الأخلاقي للقدماء وأجيال القرون الوسطى. ومن هنا، وعلى نحوٍ غير مفاجئ، جاءت النتيجة غير مقنِعة على الإطلاق، أو على الأقل هٰذا ما جعل كتابات كانط، مع أنّها لم تكن غامضة المضمون، صعبةً إلى الحدّ الّذي يجعل نصف الوقت يذهب في محاولة تحديد ما إذا كان يقول شيئًا ذا معنًى أصلًا، أكثر من قضاء الوقت في تحديد ما إذا كان قوله صحيحًا أو خاطئًا.

ومع ذٰلك، لم يكن كانط سيّئًا بكلّ ما فيه، فإنّ آراءه حول مسألة الأخلاقيّة الجنسيّة وعقوبة الموت، على سبيل المثال، كانت رجعيّةً بالكامل، أي أنّها صحيحة. ولذا، كانت آراؤه حول هٰذه المسائل محرِجةً دائمًا لليبراليّين المعاصرين المتفسّخين كلّيًّا، الذين، لو كان الأمر بيدهم، لتجرّأوا على

الاقتباس من كانط لصالح "إطلاق سراح موميا"[1] وتحويل الشذوذ الجنسيّ إلى واحدٍ من الطقوس الدينيّة المقدّسة. وهنا يجب الاعتراف بأنّه من الصعب أن تكره شخصًا مثل كانط، ولٰكن مع ذٰلك ينبغي أن تكرهه على أيّة حال، لأنّه يمثّل كارثةً أكبر من كارثة ديكارت وهيوم مجتمعَين، وخاصّةً عندما يكون الحديث عن الميتافيزيقيا على الأقل. فإنّه، كما هو الحال مع هيوم، يتبنّى فكرة أنّ ما نعتقده على أنّه معرفةٌ بالواقع الخارجي الطبيعي، ما هو إلّا معرفةٌ نتجت عن أفعال عقولنا لا غير، وهٰذه الفكرة تبدو في أعلى مراحل الشخصانيّة والنسبيّة أو التشكيك، ولٰكن كانط يحاول حفظ مقامه بعيدًا عن هٰذا المصير المُريع، بالافتراض بأنّ هناك شيئًا ما في طبيعة العقل نفسه يجرّنا إلى أن نُسقِط على العالَم تلك التصنيفات الّتي على أساسها نقوم بتفسيره (كمبدإ العلّيّة مثلًا)، بحيث لا يكون أمرًا منوطًا بـ "العادات والتقاليد" كما يصوّره هيوم، وإنّما هو واحدةٌ من تلك الميزات الضروريّة لتركيبة العقل، حتّى وإن لم يكن هناك شيءٌ في الواقع الخارجي ينتمي الى تلك التصنيفات. وهٰذا يفترض به أن يخفّف من موقف هيوم عن طريق ربطه بشيءٍ مثل تلك العقلانيّة الّتي يمثّلها ديكارت. إلّا أنّه وكما رأينا في الفصل الثاني، فإنّ هٰذا النوع من الآراء ـ الّتي كانت المفاهيميّة والنفسانيّة نسخًا مختلفة منها ـ متناقضةٌ في نفسها ولا تتطابق مع الواقع أصلًا.

---

(1) موميا أبو جمال وُلد بإسم ويسلي كوك في 24 نيسان 1954، في فيلادلفيا بولاية بنسلفانيا الأمريكيّة، صحفي ومناضل أمريكي من أصلٍ أفريقي. حُكم عليه بالإعدام سنة 1982 بعد اتّهامه بقتل شرطي من شرطة مدينة فيلادلفيا، وأعقب ذٰلك حراكٌ دولي يطالب بإطلاق سراحه أو إعادة محاكمته. ويُعتبر من رموز مناهضة عقوبة الإعدام في العالم. (المترجم)

وعندما يتعلّق الأمر بالأخلاق، فإنّ هدف كانط هو إثبات أنّ هناك شيئًا ما في طبيعة العقل نفسها يحتّم علينا أن نكون متمتّعين بالأخلاق الحسنة، وأنّه هو الّذي يحدّد لنا واجباتنا الأخلاقيّة، ولٰكن بدون الرجوع إلى شيءٍ معيّن كالطبيعة البشريّة كما كان يفهمها القدماء وأهل القرون الوسطى. وتتلخّص هٰذه الفكرة بما اشتهر عنه واصطلح هو عليه بالأوامر الصوريّة (Categorical imperative) الّتي تقول أولى صِيَغها أنّ عليك أن تتبع مبدأً ما طالما أنّك قادرٌ على جعله قانونًا عامًّا يسري على كل الموجودات العاقلة. وإن لم يمكنك ذٰلك - كما تقول الحجّة - فهٰذا يعني وجود خللٍ ما في اتّباع ذٰلك المبدإ، وبالتالي فهو مبدأٌ مخالفٌ للعقل. وبهٰذا فإنّ العقل، وليس مجرّد الشعور، هو الّذي يمكنه أن يعطينا إرشاداتٍ أخلاقيّة. ومع أنّ الأوامر الصوريّة تبقى صوريّة، إلّا أنّها، مع ذٰلك، تعطينا معيارًا عامًّا - وفقًا لما تدّعيه هٰذه الحجّة - يمكننا عن طريقه تقييم مدى تماسك المبدإ المدّعى، وبالتالي كونه واجب الاتّباع أو لا. وأخذًا بمثال كانط الشهير وتطبيق هٰذا الاختبار عليه، فإنّ المبدأ القائل "لا تفِ بوعدك حينما لا يكون في الوفاء به تحقيقُ مصلحةٍ لك" فإنّه سيفشل في هٰذا الاختبار، إذ لو أنّ كلّ واحدٍ منّا اتّبع هٰذه القاعدة فلن يثق أحدنا بالآخر فيما يخصّ إطلاق الوعود والوفاء بها، ما يعني أنّ منظومة إطلاق الوعود برمّتها سرعان ما ستزول. ولذا، يجب أن لا تُعطي وعدًا إلّا إذا كنت مخلصًا للوفاء به. وليس لديّ ما أُضيفه.

أو ربما ليس كذٰلك. ففي هٰذه الأيام، لا تجد أحدًا يأخذ طريقة كانط في فهم هٰذه النظريّة على محمل الجدّ، وذٰلك لسببٍ واحد، وهو أنّ ما يُسمّى الأوامر الصوريّة، هو في الحقيقة اختبارٌ لا فائدة منه في تقرير ما يجب عمله.

فلو افترضنا أنّك تريد معرفة إن كان عليك أن تكذب في مناسبةٍ معيّنة أم لا، فإنّ مبدأ "اكذب ما دام ذٰلك في مصلحتك" لا يمكن أن ينجح في اختبار كانط. ولٰكن هل يمكن لمبدإ "اكذب ما دام الكذب يحقّق لك نتيجةً مُرضيةً عامّة" أن ينجح في اختبار كانط؟ لو كان الأمر كذٰلك، فإنّ الأوامر الصوريّة سوف تعطي نتائج متضاربة. ولنفترض أنّك كنت قد قرّرت أن تُعطي كلّ ما تملك للفقراء، والذي قد يحرمك من أن يكون لك بيتٌ وأسرة، ثمّ قرّرت أن توقِف كلّ نشاطاتك على مساعدة المرضى ثمّ تموت في شوارع كلكتا أو كنشاسا أو أيّة مدينةٍ أخرى تعجّ بالفقراء. فمن الواضح لو أنّ كلّ فردٍ فعل ما فعلته أنت، فلن يؤدّي ذٰلك إلّا إلى كارثةٍ اقتصاديّة وإلى زيادة أعداد الفقراء، ومن ثمّ انقراض الجنس البشري، إذ سيتخلّى الجميع عن تكوين أسرة وعن العيش تحت ظلّ عائلة. فهل سيكون هٰذا الأمر لاأخلاقيًّا بالنسبة لك؟ والجواب هو النفي بالتأكيد. فحينما حاول كانط ترقيع تلك المشاكل وأمثالها عن طريق نظريّته، كان عليه أن يجعل مبدأه صالحًا لكي تغطّي نظريّته مثل هٰذه الأمور، وأن يعتمد على تفاصيل نظريّةٍ تخصّ واقع الحياة الإنسانيّة، وهو ما يكشف بوضوحٍ فشل نظريّته في استقاء الأخلاق من العقل فقط، دون اللجوء إلى حسابات الطبيعة البشريّة.

وعلاوة على ذٰلك، فإنّ ادّعاء كانط بأنّ العقل وحده هو من يوحي إلينا بأن نكون على خلُق ليس إلّا خداعًا فاضحًا. إذ لماذا علينا أن نؤمن بأنّ العقل وحده هو من يرشدنا إلى الالتزام بالأوامر الصوريّة في مقابل كوننا "عبيدًا للشهوات"، كما يعبّر عنها هيوم، أو الى اللهث وراء "المصالح الشخصيّة العقلانيّة" كما يقول هوبز؟ لربما يجيب كانط عن هٰذا السؤال بالقول بأنّ أشخاصًا من أمثال

هيوم وهوبز قد أساؤوا فهم جوهر العقل وطبيعته، وإذا كان الأمر كذٰلك فهو صائبٌ فيما ادّعى. ولٰكن ماذا عمّا فعله كانط من الحكم بضرورة إقلاع جميع الناس عن الاحتكام إلى طبيعة العقل وجوهره، حيث إنّ إنكاره لقدرتنا على معرفة ماهيّات وطبائع الأشياء، يذهب في ذٰلك إلى ما هو أبعد بكثيرٍ ممّا فعله أسلافه؟ وبالجملة، إنّ مشروع كانط من أوّله إلى آخره، ليس سوى فوضى خالصة. (ومرّةً أخرى راجع الفصل الثاني للاطّلاع على خلاصةٍ وافية).

ومن هنا، لن نجد في هٰذه الأيام الكثير من فكر كانط في كانطيّة الليبراليّين الذين اعتبروه بطل التنوير. فهم، وإن كانوا لا يزالون يردّدون الأفكار الكانطيّة حول "الاستقلال الذاتي للشخص" و"كرامة الأفراد" اللتين اعتبرهما من "الغايات المطلقة في حدّ ذاتها" تمامًا كبقيّة المصطلحات الرنّانة الّتي تُستخدم حديثًا للتعبير عن عبادة الإنسان لنفسه، والتي هي نتاج هٰذا الفكر الكارثي المخادع، كما لخصّه بدقّة نيتشه حين مناقشته لفكر كانط؛ إلّا أنّ الحجج الّتي يدعمون بها أفكارهم، وتختبئ خلف تلك الشعارات الّتي يرفعونها، ليست من سنخ الأفكار الّتي كان كانط يعوّل عليها أصلًا. بل إنّهم وتبعًا لجون رولز (John Rawls)، لجأوا إلى اعتبار العقلانيّة الأخلاقيّة محض تمرينٍ نقوم خلاله بجلب "انطباعاتنا الأخلاقيّة" إلى مرحلة "المواءمة التأمّليّة" عن طريق ملاحظة المبادئ الّتي يتبنّاها ويتّفق عليها أصحاب العقد الاجتماعي، واعتبارها أساسًا لتحديد ما يجب اتّباعه؛ وممّا يجعل هٰذا النهج الاجتماعي مختلفًا عن مفهوم هوبز، هو أنّ هٰؤلاء ينطلقون من التسليم المسبق بأنّ كلّ واحدةٍ من الجماعات تسلّم بالقيمة الأخلاقيّة للآخرين. وبعبارةٍ أخرى، لا يقوم العقد الاجتماعي بإنشاء الأخلاق، وإنّما يقوم بالتعبير عن الفهم الأعمق

لاحترام الأفراد الموجود مسبقًا بين الجماعات قبل حصول التعاقد فيما بينهم. وقد تقول: حسنًا لا بأس، ولٰكن ما الّذي يصحّح مثل هٰذا الفرض الّذي تمّ الانطلاق منه، وهو أنّ الناس، وبغضّ النظر عن العقود الاجتماعيّة، يحظون بالقيمة الأخلاقيّة؟ وهو سؤال جوهري بحقّ. أمّا الإجابة عن أسئلةٍ كهٰذه كما تعوّدنا، لن تكون إلّا تكرار القول بأنّ تلك القيَم الأخلاقيّة الّتي يحملها الناس، ما هي إلّا بدهيّاتٌ موجودةٌ لدى الجميع، أو على الأقلّ عند جميع الناس الذين يتحلّون بصفة النزاهة. وهي، كما تلاحظ، ليست رغباتٍ أو غرائز مجرّدة، وإنّما هي أشياء أعمق من ذٰلك، مع أنّها أشياء لا يمكن إدراكها عن طريق الحقائق البايولوجيّة أو الحقائق الطبيعيّة الأخرى، وبالتأكيد، ليست أشياء من قبيل العلّة الصوريّة والغائيّة عند أرسطو. ونحن وإن كنّا نعتبر هٰذه الأشياء من البدهيّات ـ كما يُصطلح عليها ـ إلّا أنّنا حين ندقّق في الأمر، نجد أنّها أكثر من مجرّد "بدهيّاتٍ نملكها نحن الليبراليّون كما يملكها الآخرون الذين يحاولون تجريدنا منها". ولٰكن، ما عساكم أن تقولوا عن أولٰئك الذين لا يملكون مثل هٰذه البدهيّات؟ "حسنًا! كما تعلمون، نحن نبذل قصارى جهدنا كي لا تكون اليد العليا لمثل هٰؤلاء". إلّا أنّ جوابًا كهٰذا يعيدنا إلى المربّع الأوّل، وهو التقييم الشخصي للأخلاق على طريقة هيوم وهوبز، والفرق الوحيد هو أنّه يتمّ دفن مثل هٰذه الشخصنة المدّعاة تحت كومةٍ ثقيلة من الحشو الكانطي والحديث المتخلّف حول البدهيّات. والخلاصة هي أنّه حينما أَهملت الفلسفة الحديثة العلل الغائيّة، فقد حكمت على نفسها بعدم التحلّي بأيّ شكلٍ من أشكال الأسس الموضوعيّة للأخلاق. فإن لم يكن هناك أيّةُ موضوعيّةٍ لأيّة مسألة، وإن لم يكن هناك أيّةُ غايةٍ أو هدفٍ أو غرضٍ لأيّ شيء، فإنّ مؤدّى

ذٰلك هو أنّ العقل نفسه خالٍ من أيّة موضوعيّةٍ قد يؤسّسها لأيّة قضيّة، بما فيها السعي وراء الخير. وبهٰذا، لن يكون من المستطاع إطلاقًا تأسيس أيّ مبدإٍ عقلي يمكن للأخلاق أن تتأسّس عليه. وإن لم يكن هناك صورٌ وماهيّات، بالمعنى الّذي أكّد عليه الواقعيّون التقليديّون، سواءٌ كانوا من أتباع الفلسفة الأفلاطونيّة أم الأرسطيّة أم اللاهوتيّة المسيحيّة، فلن يكون هناك أيُّ معنًى يمكن إعطاؤه للخير بحيث يجعل منه أمرًا واقعيًّا. بل سيصبح الخير مجرّد أمرٍ تابعٍ لتفضيلاتنا الشخصيّة، ورغباتنا، ومشاعرنا، وبدهيّاتنا الخاصّة بنا، وسيكون العقل كما نريده نحن أن يكون، وبالتالي، قد يتضمّن العقل سعينا خلف ما اصطُلح عليه تقليديًّا بالأخلاق أو المنظومة الأخلاقيّة، وقد لا يتضمّن ذٰلك. وبالتالي، وطالما أنّنا اتّبعنا المسار الميكانيكي، فسوف لن يكون هناك شيءٌ آخر وراء ذٰلك قد يدلّ عليه العقل أو الخير. ومن هنا، وكما هو الحال مع العلّيّة أو الإرادة الحرّة، أو المعرفة، أو مفهوم وحدة الفرد، أو نظريّة الحقوق الطبيعيّة للإنسان، فحينما نسير باتّساقٍ وراء ما توحي به الثورة الحديثة المضادّة للفكر الأرسطي، فسوف تصبح الأخلاق الفاضلة هي الأخرى مجرّد وهمٍ، أو إسقاط، أو تكون، في أفضل حالاتها، خيالًا تقليديًّا. بل طالما أنّ الوحدة الفرديّة والإرادة الحرّة تشكّلان أساسًا لأيّ حديثٍ عن الأخلاق الفاضلة، فإنّ الحداثويّين يقوّضون كلّيًّا أيّة إمكانيّةٍ لتأسيس نظامٍ أخلاقي يقوم على العقلانيّة.

إنّ النجاح في تأسيس الأخلاق على أساس العقل يتطلّب السير على خطى أفلاطون وأرسطو والأكويني، وهٰذا ما يحتّم التمسّك بمبدإ العلل النهائيّة والغايات، والطبيعة البشريّة غير القابلة للتحوّل، وفكرة وجود الإلٰه،

والنفس، والقانون الطبيعي، وكلّ ما تشمله هٰذه الأسس. فكم هم بائسون أولٰئك الذين يجدون أعلى قيَم الكرامة الإنسانيّة في الحمّامات وعيادات إسقاط الأجنّة، وبرامج الحقن بالمخدّرات، بينما الحقيقة تكمن في خلاف ذٰلك.

لقد قام دانييل دِنَت ذات مرّة بوصف الفكر الدارويني بأنّه "الحمض العالمي" الّذي يدمّر كلّ شيءٍ يلمسه، ويقوّض بشراسة جميع الأفكار الفلسفيّة القديمة والمعتقدات المتّفق عليها من قِبل جميع الناس. وكالمعتاد، فإنّ دِنَت لم يكن إلّا شبه صائبٍ فيما وصف، وإن كان بهٰذا الوصف قد بلغ أكثر من نصف الحقيقة، أمّا الحقيقة فهي أنّ النظرة الميكانيكيّة المادّيّة الحديثة للعالم، الّتي تُعتبر الداروينيّة إحدى مكوّناتها، هي الحمض العالمي الحقيقي؛ ولٰكن، بينما يقوم دِنَت بطرح توصيفه بروحٍ انتصاريّة، فإنّ سائل هٰذا الحمض قويٌّ جدًّا إلى الحدّ الّذي يجعله يلتهم كلّ ما يعترض طريقه، ليس الأسس العقليّة للدين فقط، بل جميع ما ينظر إليه المادّيّون على أنّه ذو قيمةٍ كالأخلاق. ولٰكنّ العلمانيّين ممّن يصفون أنفسهم بالملحدين الجدد، لا يستطيعون رؤية ذٰلك؛ وذٰلك لسببين: الأوّل هو افتراضهم بأنّ وجود العقائد الأخلاقيّة الّتي يتمسّكون بها بتزمّت، يُعَدّ دليلًا كافيًا على التطابق بين العلمانيّة والأخلاق، إلّا أنّ هٰذا مخالفٌ للحقيقة، فجوهر المسألة لا يكمن، كما يتوهّمون، في أنّ الملحد يمتلك، أو يقدر على امتلاك قيَمًا أخلاقيّةً متعدّدة، أو أن يكون شخصيّةً خلوقةً ونزيهة، مع أنّ لادينيّته، وكما بيّنّا في الفصل السابق، تبقى قضيّةً بالغة الأهمّيّة؛ إذ لا شكّ في أنّه يستطيع ذٰلك. بل السؤال الجوهري هو: هل من الممكن أن نعطي للأخلاق أساسًا عقليًّا حقيقيًّا، انطلاقًا من مقدّماتٍ إلحاديّةٍ أو مادّيّة، أو لا؟ والجواب، هو أنّه لا يمكن ذٰلك. فيمكن للملحد أو

المادّي أن يؤمن بالأخلاق، وهٰذه حقيقة من وجهة نظر علم النفس، ولٰكن لا يمكنه أن يملك تفسيرًا عقلانيًّا لما يؤمن به، وهٰذه حقيقة فلسفيّة؛ إذ إنّ المقدّمات الّتي تتأسّس عليها الأخلاق، هي نفسها تؤدّي إلى تأسيس النظرية الإلٰهيّة، وبقولٍ عام، الرؤية غير المادّيّة للعالَم.

والسبب الثاني، أنّ العلمانيّين قد شُغفوا حبًّا بفكرة أنّهم متفوّقون على الآخرين في العقل وفي الفضيلة الأخلاقيّة، وهٰذا ما جعلهم عاجزين عن إدراك حقيقة أنّ هٰذه الأشياء لا يمكن إرساؤها على نفس الفرضيّات الميتافيزيقيّة الّتي أسّسوا منهجهم عليها. ولٰكن لا بأس، عليكم أن تعتادوا على خيبة الأمل فقط، إذ ليست الأخلاق وحدها ـ ومن ثمّ التأنّق الأخلاقي الّذي تدّعونه ـ هي الّتي يستحيل تأسيسها من خلال المقدّمات الّتي تتبنّونها، بل إنّ العقل نفسه سيسقط، وللأسباب الّتي ألمحنا إليها سابقًا وسنفصّلها في الفصل الأخير.

العودة إلى كهف أفلاطون

يمكن تلخيص المبدإ الأساس لفكر التنوير بالقول: بما أنّ الدين، عمومًا، مبنيٌّ على الإيمان الأعمى، فإنّ مؤسّسي الفكر الغربي الحديث يسعون إلى تحرير العلم والفلسفة من كلّ ما يعلق بهما من أمورٍ غير عقلانيّة؛ من أجل أن يلغوا أو يقلّلوا من تأثير تلك الأمور غير العقلانيّة على الحياة العامّة، ومن أجل إعادة توجيههم في حياتهم الخاصّة نحو تحسين وضعهم في هٰذا العالم بدلًا من التفكير بالاستعداد لحياةٍ أخرويّةٍ وهميّة. ولٰكن، وكما سبق ورأينا، فإنّ الواقع يبيّن عكس ذٰلك. والحقيقة هي أنّ الحداثويّين لم يرفضوا الدين لأنّه مبنيٌّ على الإيمان الأعمى، بل اتّهموه زورًا بذٰلك؛ لكي يتمكّنوا من خلق

مسوّغاتٍ لرفضهم له، وقاموا بصياغة مفهومٍ جديدٍ لـ "العقلانيّة " آملين في أن يعزّز ذٰلك من الاتّهام الّذي يسوقونه. بل، وعلى نحوٍ أدقّ، إنّ الرغبة في إعادة توجيه دفّة الحياة الإنسانيّة نحو الاهتمام بهٰذا العالَم وتقليل تأثير الدين عليهم، هي الّتي حدَت بالحداثويّين الأوائل إلى ترك الفلسفات التقليديّة وإعادة تعريف المنهج العلمي بطريقةٍ تُفرغه من كلّ ما يجعله صالحًا لدعم الدين بعد أن كان كذٰلك، أو على الأقلّ، من قيامه بذٰلك على نحوٍ محكم. وقد شكّلت أعمال مفكّري القرون الوسطى، ولو من حيث لا يعلمون، من أمثال الأوكاميّ ومفكّري البروتستانتيّة الإصلاحيّة، أساسًا لبعض هٰذه الأفكار. كما أنّ بعض الحداثويّين الأوائل كانوا أقلّ عداءً للدين من غيرهم، حتّى أنّ بعضهم أراد أن يحافظ على العناصر الأساسيّة للدين. بيد أنّ الفرضيّات الفلسفيّة الّتي يتمسّك بها جميع المفكّرين المعاصرين، وبالأخصّ معاداتهم للعناصر الأساسيّة للميتافيزيقيا في الفلسفة التقليديّة بشكلٍ عامّ أو في فلسفة أرسطو بشكلٍ خاصّ، كانت تتضمّن في ذاتها نزعةً واضحةً نحو تقويض عمل الفلسفة التقليديّة على مسألة وجود الإلٰه، وخلود النفس والقانون الطبيعي. ومن هنا، ومع وضوح التصحيح العقلاني للدين وعدم قابليّته للتقويض انطلاقًا من الفهم الّذي تفرضه المفاهيم التقليديّة وبالأخصّ الأرسطيّة ـ التومائيّة، فقد أصبحت المصاديق العقلانيّة مشكلةً كبيرةً عندما تمّ النظر إليها بعدسات الفلسفة الحديثة. وقد استطاع الحداثويّون أن يدسّوا في الأذهان أنّ هٰذه العدسات هي الوحيدة المتاحة حاليًّا، باعتبار أنّ العلوم الحديثة قد فنّدت الميتافيزيقيا الأرسطيّة. لقد حوّلت هٰذه المغالطة ما كان، في الحقيقة، محدودًا على نحوٍ كبير وموضعًا للجدل والنقاش والإشكال المنهجي إلى اكتشاف،

وجعلوا ممّا كان ولا يزال موضع جدالٍ بين مختلف الآراء الميتافيزيقيّة المتنافسة، وكأنّه "حربٌ بين العلم والدين". وبما أنّ أيّ كذبةٍ إذا ما رُدّدت كثيرًا وبصوتٍ عالٍ، سوف تتحوّل إلى ما يبدو وكأنّه حقيقةٌ واضحة، صارت الحكمة التقليديّة للدين تُرى اليوم على أنّها كانت دائمًا ولا تزال فاقدةً لأيّ أسسٍ فكريّةٍ حقيقيّة، أو على الأقلّ لما لا يزال منها صالحًا للاعتماد عليه. ثمّ إنّ هٰذه خرافة لا يدعمها أيُّ منطق، وما هي إلّا أقاويل خطابيّة خادعة وخفّة يد، لم يُسهِّل من نجاحها إلّا الجهل العام بتاريخ الأفكار حتّى بين الفلاسفة والعلماء وغيرهم من المفكّرين، الذين لم يكن لدى معظمهم أدنى فكرةٍ عمّا قاله واعتقده مفكرو القرون الوسطى، وإنّما اعتمدوا على تشويهٍ مبالغٍ فيه بشكلٍ كبير ولا يستند إلى أيّة حقيقةٍ تاريخيّة، سوى بعض الأساطير المزيّفة كتلك الّتي سطّرها بارسون ويمز (Parson Weems) عن جورج واشنطن (George Washington).

لقد كان ثمن هٰذا الاحتيال، الّذي دام لقرون، باهظًا جدًّا، فقد سحق تمامًا كلّ الأسس الفكريّة، ليس تلك الّتي يقوم عليها الدين وحسب، بل تلك الّتي يقوم عليها أيُّ تأسيسٍ أخلاقي يمكن له أن يوجد، بل حتّى تلك الّتي يقوم عليها العلم نفسه. (وإن كان سحقه للأسس الّتي يقوم عليها العلم ـ والتي ذكرتُ إشاراتٍ طفيفةً إليها في هٰذا الفصل، وسوف يكون تفصيلها على عهدة الفصل الأخير ـ لا تتمّ ملاحظته بدقّة لكونه عادةً ما يُمارَس باسم العلم). كما أنّه أدّى أيضًا إلى مهانة الإنسان الّتي ظهرت أقسى أنواعها في الاشتراكيّة الوطنيّة والماركسيّة، ولٰكنّها كانت واضحةً أيضًا وبطريقةٍ أكثر إتقانًا وإغراءً في الغرب الليبرالي المفرط في استهلاكيّته، وفي أشكالٍ كثيرةٍ من علم النفس الاختزالي، بدءًا من العُرف الشعبي وحتّى بينكر (Pinker).

فسواءٌ أكنت تفضّل اختزاليّةً اقتصاديّةً وداروينيّةً بزيٍّ عسكري ـ كما فعل ستالين وهتلر ـ أم بجيوبٍ ذات غطاء، أو قميصٍ من الصوف ذي عنقٍ طويل ـ تقليدًا لزيّ الاقتصاديّين الأكاديميّين وعلماء النفس التطوريّين ـ ففي جميع الأحوال، قد تمّ اختزال البشر في مجموعاتٍ متشابهة من القوى العمياء. وكما سنرى، فإنّ هٰذه الرؤية ليست مقزّزةً وسالبةً لإنسانيّة الإنسان فحسب، بل هي متناقضةٌ بشكلٍ تامٍّ أيضًا، وقد أصبحت مصحوبةً في الغرب الآن بانقلاب المعايير الأخلاقيّة ـ كما عرفت في الفصل الرابع، أو عرفت أساسيّاته على الأقل ـ الّتي تفهمها بشكلٍ تام وترى وضوح صدقها الأغلبيّة الساحقة من البشر الذين عاشوا حتّى الآن.

لقد كانت الوتيرة الّتي ظهرت بها هٰذه النتائج بطيئةً ومتدرّجة على مدى القرون المتتالية، والسبب الدقيق لذٰلك هو أنّها تتعارض جذريًّا مع الفطرة السليمة الّتي حاول عبثًا أكثر المفكّرين الغربيّين اجتنابها على مدار تاريخ الحداثة، أو تلميع صورة التطبيقات الّتي تستلزمها الفلسفة الحديثة المضادّة للفلسفة الأرسطيّة. وقد شهد القرن العشرون وصول تلك الأفكار إلى قمّة ازدهارها مع ظهور الآيديولوجيّات السياسيّة الشموليّة، ومع "الاختلال الكبير" الّذي حصل للأخلاق، كما عبّر عنه فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama). وما شيوع فكرة الإجهاض والزواج المثلي إلّا مثالان على هٰذه الظاهرة، كانت التقاليد الدينيّة قد شدّدت عليهما، دون أن يكون ذٰلك نابعًا من أيّ هوَسٍ جنسي ـ خلافًا لمقدار الهوَس الّذي يحمله الليبراليّون والعلمانيّون في أنفسهم، كما أشرت من قبل ـ بل نابعًا من أسبابٍ عقلانيّةٍ بشكلٍ تامّ ومبنيّةٍ على الفهم الفلسفي التقليدي للعالم كما سبق وعرضته

خلال هٰذا الكتاب. وقد كان أحد هٰذه الأسباب هو أنّ هٰذه الممارسات اللاأخلاقيّة تشكّل تهديدًا مباشرًا للأُسرة بالمفهوم التقليدي (وقد تمّ عرض الأسباب الّتي تدعم ذٰلك خلال الفصل الرابع)، مضافًا إلى تهديدها المباشر لصميم المؤسّسة الاجتماعيّة وأسمى غايات الحياة غير الدينيّة في هٰذا العالم، والتي هي أدنى، على أيّة حال، من معرفة الإلٰه في العالم الآخر، مثل أيّ شيءٍ آخر في هٰذه الحياة الدنيا. والسبب الآخر الأكثر عمقًا هو أنّ هٰذه الرؤية تمثّل هجومًا على الأخلاق، أشدّ شراسةً من القتل والسرقة. فالعُرف ينظر إلى الشذوذ الجنسيّ، والقتل، وظلم الفقراء، وسرقة جهود العمال، بالدرجة نفسها ويعتبر كبائر الإثم هٰذه سببًا كافيًا لتوجيه نداءٍ إلى السماء من أجل الانتقام من مرتكبيها، ولٰكنّ الليبراليّين والعلمانيّين يعتبرون هٰذا الأمر اختلالًا أو حتّى جنونًا، والسبب في ذٰلك، إلى حدٍّ ما، هو نزوعهم نحو اختزال الأخلاق في صراعٍ بين الأهواء والرغبات الشخصيّة للمتنازعين. والجزء الآخر من السبب هو أنّهم تناسوا كلّيًّا المغزى من وجود نظامٍ طبيعي، والدور الحيوي غير القابل للتغيير الّذي يلعبه هٰذا النظام في تفسير وإدراك معاني الأخلاق وتسويغها. ومع إيماننا، بلا أدنى شكّ، بأنّ القتل أسوأ بكثير من ارتكاب الشذوذ الجنسيّ، إلّا أنّ القتل في معظم حالاته، هو وسيلةٌ ظالمة ومرعبة للتعويض عن رغبات وغرائز غير مؤذيّة وطبيعيّة، مثل الغضب، أو الغيرة، أو الرغبة في الحصول على شيءٍ ما من أجل حبّ رجلٍ أو امرأة، أو الرغبة في تحقيق العدالة. وعلى العكس من ذٰلك، فإنّ ارتكاب الشذوذ الجنسيّ ينبع من غريزةٍ شاذّة وغير طبيعيّة في المعنى الواقعي التقليدي لهٰذه الكلمة كما هو في الفلسفة الأفلاطونيّة والأرسطيّة واللاهوتيّة المسيحيّة. ويجب أن نتذكّر دائمًا

أنّ هٰذه الغريزة تُعتبر غير طبيعيّة حسب مفاهيم هٰذه الفلسفات. وجريمة إسقاط الجنين، الّتي تختلف عن بقيّة جرائم القتل، إضافةً إلى كونها ظالمة، فهي غير طبيعيّة أكثر من جريمة القتل، لأنّها تستدعي تدمير النسل. ولهٰذا السبب، كما أرى، تُعتبر هٰذه الجرائم، حسب النظرة التقليديّة، أعمالًا مرعبة، ليس لكونها في حد ذاتها من أفظع الجرائم، بل لكونها جرائم غير طبيعيّة إلى درجة أنّها تمثّل إهانةً لمباني الأخلاق، ومثل هٰذه الإهانة لا يفعلها حتّى القاتل نفسه. فإن لم يكن هناك نظامٌ طبيعي حسب مفهوم الواقعيّة التقليديّة، لن يكون هناك أيّ أساسٍ للأخلاق. بيد أنّ أولٰئك الذين يرتكبون جرائم الإسقاط أو الشذوذ الجنسيّ، إنّما يحتقرون فكرة وجود نظامٍ طبيعي لأجل أن يجعلوا أنفسهم فوق هٰذا النظام، أو يعتبروا أنفسهم من الذين لا يشملهم هٰذا النظام.

بالتأكيد، ليس الهدف هنا تعداد الأمراض الّتي لا يمكن عدّها والتي تخيّم على المجتمع الغربي المعاصر، فهناك آخرون قاموا فعلًا بهٰذه المهمّة، مع أنّ هٰذه الأمراض واضحةٌ للعيان لكلّ من يؤيّد النظرة الفلسفيّة التقليديّة للعالم، والتي بيّنتُها في هٰذا الكتاب. والحقُّ أنّنا إذا نظرنا للأمر من منظارٍ تقليدي، سنجد أنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة، أو على الأقل تيّارها الليبرالي التقدّمي، لا تعدو كونها مستنقعًا نتنًا يطفو عليه الفساد واللاعقلانيّة؛ وهٰذا الحكم كان في وقتٍ من الأوقات موضع قبولٍ حتّى من قِبل الكثير من الليبراليّين. فلو قُدّر لك أن تخبر ويليام غلادستون (William Gladstone) أو جون كندي (John F. Kennedy) بأنّ الليبراليّة ستكون في المستقبل عبارةً عن ممارسة جرائم مثل إسقاط الأجنّة أو الزواج المثلي، وأنّ طلائعها

ومفكّريها لن يكتبوا أو يفكّروا بشيءٍ غير وأد الأطفال وممارسة الجنس مع الحيوانات ومع الموتى، فإنّه سيعتبرك مجنونًا. ولو أمكنك أن تقنعهم بأنّ هٰذا هو ما ستؤول إليه مبادئهم، فإنّهم سيأخذون الأمر على محمل الجدّ ويعيدون التفكير بما أسّسوا له. ولٰكن قد ولّى ذٰلك الزمان حينما كان من الممكن استعمال أسلوب المنزلق الخطر[1]، من أجل تنبيه الليبرالي أو العلماني إلى الحماقة الّتي يرتكبها. كما لم يعد ممكنًا أن تستخدم معه برهان الردّ إلى المحال، وذٰلك لأنّه يلجأ حاليًّا إلى إبداء السرور والحماس كلّما كشفتَ له عن معضلةٍ تنبع من مقدّماته ثمّ يشكرك على تنبيهك له إلى ذٰلك، ليس أكثر. فهو يعيش داخل مرآةٍ تُناقضُ العالم الحقيقي، وحسّه العقلي والأخلاقي فاسدٌ بالكامل، بحيث لا يصعب عليه قلب الحقائق والادّعاء بأنّ الأسودَ أبيض، والفوق تحت، والشذوذ الجنسيّ زواج، وإسقاط جنينٍ من رحم أمّه رحمة. فبعد رقيّ الإنسانيّة نحو النور من خلال جهود قرونٍ طويلة، بدأت بالحضارة الإغريقيّة القديمة ثمّ تُوّجت بفلسفة توما الأكويني، بدأ بالانحطاط الّذي انتهى به إلى العلمانيّة المعاصرة الّتي جعلته تائهًا مرّةً أخرى في كهف أفلاطون، وجعلته أعمى كعمى المواطنين الذين وصفهم أفلاطون في جمهوريّته، ومع ذٰلك فهو ما زال الإنسانُ

---

(1) مغالطة المنحدر الزلق: ويُطلق عليها مغالطة الإنزلاق بالنتائج: حينما يُعتقد بأنّ فعلًا ما، سوف يجرّ وراءه سلسلةً محتومةً من العواقب الّتي ستنتهي بنتيجةٍ كارثيّة، أو بمعنًى آخر، هي المغالطة الّتي تتحقّق عندما يتم القفز بالنتائج على نحوٍ خالٍ من المنطق والتسلسل في الأحداث، أو الّذي لا يُحتمل حصوله بصورةٍ كبيرة، بحيث تكون الفرصة للوصول لمثل نتيجةٍ كهٰذه هي فرصة ضيّقة جدًا. تُستخدم هٰذه المغالطة عن طريق استغلال العاطفة من خلال الاستفادة من الخوف الناجم من حدوث المكروه مستقبلًا، أي لا يمكن مواجهة الحجّة إلّا عبر التخويف بربطها بسلسلةٍ من الأحداث الافتراضيّة السلبيّة الّتي تؤدّي إلى نهايةٍ سيّئة أو عواقب غير مرغوبة. (المترجِم)

المعاصرُ مُصِرًّا على كونه صائبًا فيما يذهب إليه، وما زال يرى الآخرين، الذين يحاولون إنقاذه من أوهامه، مجانين وأشرارًا.

يقول الفيلسوف ستيس (W.T. Stace) ـ الذي كان مشهورًا آنذاك، مع أنّه أصبح الآن منسيًّا عند الكثيرين، وهو من الفلاسفة التجريبيّين الذين لم يتعاطفوا مع الفلسفة الأرسطيّة اللاهوتيّة الّتي أُدافع عنها ـ في مقالةٍ له نشرتها شهريّة "ذِ أتلانتِك (*The Atlantic Monthly*)" في العام 1948 حول مسألة قرار الحداثويّين بإقصاء هٰذه الفلسفة:

"إنّ نقطة الانعطاف الحقيقيّة بين العصور الوسطى الّتي كانت تعتمد الإيمان، والعصر الحديث الّذي يقف ضدّه ويرفضه، قد حدثت عندما أدار علماء القرن السابع عشر ظهورهم لما كان يُسمّى بالعلّةِ الغائيّة، إذ لم يكن الإيمان بها من مخترعات المسيحيّة، بل كانت من الأسس الّتي بُنيَت عليها الحضارة الغربيّة برمّتها في العالم الوثني وفي العالم المتنصّر، منذ زمن سقراط حتّى زمن ظهور العلم في القرن السابع عشر. لقد فعلوا ذٰلك على أساس أنّ البحث في الغايات عملٌ لا فائدة منه فيما يرمي إليه العلم، وهو التنبّؤ والسيطرة على الأحداث... فإنّ مفهوم الغاية في العالم قد انتهى وتمّ تجاهله ورفضه. وهٰذه هي الثورة الكبرى في تاريخ الإنسانيّة، مع أنّها كانت صامتةً وغير ملفتةٍ للانتباه، وهي تفوق بكثير، من حيث الأهمّيّة، جميع الثورات السياسيّة الّتي هزّت العالم... والعالم في حلّته الجديدة أصبح بلا غاية، ولا معنى، ولا هدف. وما الطبيعة إلّا مسألةُ حركة، وجميع حركات المادّة تحكمها قوًى ونواميس عمياء وليست غايات... ولٰكن، إذا كان المخطّط برمّته

والأشياء كلّها بلا غاية ولا معنى، فهٰذا يعني أنّ حياة الإنسان يجب أن تكون بلا غاية ولا معنى. فكلّ شيءٍ عقيم، وكلّ الجهود المبذولة تكون بلا قيمة في النهاية. وبالطبع، قد يستمرّ الإنسان في سعيه للحصول على حياةٍ لا تفنى، وعلى المال، والشهرة، والفنّ، والعلم، وقد يحصل على البهجة من تلك الأشياء، ولٰكن حياته تبقى فارغةً في أصلها. ولذا، فإنّ روح الإنسان المعاصرة غير راضية، بل خائبةٌ ولن تجد الراحة... وهٰكذا، مع سقوط الرؤية الدينيّة سقطت المبادئ الأخلاقيّة وكلّ القيَم بلا استثناء... فإن لم تكن قواعدنا الأخلاقيّة منبثقةً من شيءٍ خارج إطار أنفسنا في طبيعة الكون، سواءٌ عبّرنا عن ذٰلك بالإلٰه أو بالكون نفسه، فذٰلك يعني، لا محالة، أنّ تلك القواعد هي من اختراعاتنا. ومن هنا جاء الإيمان بأنّ القواعد الأخلاقيّة لا بدّ أن تكون تعبيرًا قاله أشخاصٌ مِثلُنا أو أشخاصٌ يختلفون عنّا. ولٰكنّ الأشخاص الذين هم مِثلُنا والآخرون الذين هم عكسنا، لا بدّ أن يكون بينهم بونٌ شاسع، فقد يكون هناك شيءٌ يُرضي شخصًا ما، أو مجتمعًا ما، أو ثقافةً ما، ولٰكنّه لا يُرضي شخصًا، أو مجتمعًا، أو ثقافةً أخرى. والنتيجة هي أنّ الأخلاق كلّها نسبيّةٌ وليست مطلقة"[1].

وفقًا لرأي ستيس، فإنّ العلّة الحقيقيّة لتراجع الدين والأخلاق، كما كان يفهمها الأوّلون، ترجع إلى هٰذه الثورة الفلسفيّة، وليس إلى النظريّة الكوبرنيكيّة أو اكتشافات نيوتن وغاليلو. لقد كشف لنا البحث خلال هٰذا

---

(1) W.T. Stace, "Man against Darkness," *The Atlantic* (September 1948), pp. 53–55, quoted in Leo Sweeney, S.J. (with William J. Carroll and John J. Furlong), *Authentic Metaphysics in an Age of Unreality*, Second edition (Peter Lang, 1996) pp. 268-270.

الكتاب، كيف أنّ ستيس كان على حقّ. ولٰكن بينما تأتي مقالته مكتوبةً في مجلّةٍ ذات ميولٍ ليبراليّة من أربعينيّات القرن الماضي، وهو ليس بالزمن البعيد عن زماننا، لتشرح وجهة نظر التيّار الفكري السائد آنذاك، وتعترف بأنّ مصدر الانحراف الفكري للإنسان المعاصر في نظرته إلى الدين والأخلاق لم يكن علميًّا ولا مبنيًّا على العلم في حدّ ذاته، وإنّما كان نابعًا من قرارٍ اتّخذه الحداثويّون الأوائل، وقضى بتبديل مجموعةٍ من المبادئ الفلسفيّة بأخرى عرضيّة وقابلة للنقد بشكلٍ كبير، فإنّ نخبة المثقّفين المعاصرين قد ادّعوا في المقابل، وعلى نحوٍ باطل، وقوف العقل، والفلسفة، والعلم على تضادٍّ مع الدين والأخلاق التقليديّة. وبغضّ النظر عن سبب فشلهم في فهم الأمر فلسفيًّا وتاريخيًّا ـ وسواءٌ كان ناشئًا من الإفراط في التخصّص الّذي تفرضه الدراسات الأكاديميّة المعاصرة، أم من المذهب التحليلي الأنجلو ـ أمريكي غير التاريخي الّذي اعتمده الفلاسفة في جرّ النار إلى رغيفهم، أو من التجاهل الأحمق للتراث الفلسفي التقليدي الّذي ارتكبه المدافعون عن الدين المعاصرون الذين لا يهمّهم شيءٌ سوى مراعاة ومسايرة المشاعر والأحاسيس العصريّة ـ فإنّ هٰذه القضيّة قد ساهمت في دعم الجدل المثار من قِبل "الملحدين الجدد" والعلمانيّين الآخرين، مع أنّ جدالهم هٰذا وهميٌّ وخادع، وإن بدا واضحًا للبعض.

إنّ الحلّ الوحيد المتبقّي الآن هو العودة إلى المبادئ الأوليّة، حيث تكون الفطرة السليمة هي المعوّل في تحديد ما هو حقيقي وصحيح، إذ لم تعد هناك أرضيّةٌ مشتركة بين المؤمنين بالدين والعلمانيّين. وهٰذا هو السبب للجوئنا في هٰذا الكتاب إلى دراسة بعض الأفكار والنقاشات الفلسفيّة المجرّدة المُنصِفة بالتفصيل، أو حتّى أكثر من التفصيل.

فحينما تجاهل العلماني المعاصر ما تَسالَمَ أغلبيّةُ الناس عليه، بما فيهم الفلاسفة والعلماء، من التمسّك بالفطرة السليمة فيما يخصّ الدين والأخلاق، أصبح مثَلهُ كمثَل المصاب بجنون العظمة، الّذي ما إن قرأ كتاب ديكارت تأمّلات في الفلسفة الأولى، حتّى بدأ بالتساؤل إن كان يحلم أم أنّ ما يراه حقيقة، أم أنّه وقع في شرك "المصفوفة" كما حدث لكينو ريفز (Keanu Reeves) في الفلم المشهور. وعلى العكس منه، فإنّ المرء الّذي يحمل العقائد الدينيّة والأخلاقيّة التقليديّة مثَلُه كمثَل الشخص المعتدل الّذي توصّل إلى أنّ مثل هٰذه الشكوك البعيدة الاحتمال، تنافي العقل ولا تستحقّ أن تُؤخذ على محمل الجدّ، سواءٌ أكان لديه ردودٌ على من أثار تلك الشكوك أم لم يكن. إنّ الإنسان الّذي يواظب على الإيمان بما تُملي عليه حواسّه، حتّى إن لم تكن له الرغبة الشديدة في فعل تلك الإملاءات، هو إنسانٌ عاقل. وفي المقابل، فإنّ الإنسان الّذي يشكّ في حواسّه انطلاقًا من اعتقاده بأنّ شكوكه في محلّها وتستند إلى العقل، هو في الحقيقة إنسانٌ غير عاقل، حتّى لو بدا ظاهريًّا أنّه يملك شيئًا من العقلانيّة . ولا ريب في أنّ النقاشات والأدلّة العقليّة المعقّدة تُظهِر أنّ المشكّك مخطئٌ وأنّ الحواسّ موثوقةٌ ويمكن الاعتماد عليها. إلّا أنّه حتّى في حالة الافتقار إلى مثل هٰذه الأدلّة، فإنّ الإنسان المعتدل معذورٌ حينما يطرد عن نفسه الشكّ والمشكّكين، بينما لا يكون المشكّك معذورًا إذا شكّ في حواسّه. وبنفس الوتيرة، فإنّ الإنسان العادي المؤمن بالدين، في نظري، معذورٌ تمامًا إذا ما استمرّ في الإيمان كسابق عهده، سواءٌ كانت له ردوده الساحقة على إشكالات أولٰئك الدجّالين الذين يدّعون المعرفة زورًا، كالملحدين الجدد، أم لم تكن. فإن تطلب من مؤمنٍ أن يبرّر لك إيمانه بوجود غاياتٍ

للعالَم، وأنّ العقل الأوّل قد وضع وحدّد هٰذه الغايات، أو إن تطلب منه أن يبرّر أنّ الشذوذ الجنسيّ أمرٌ غير طبيعي وأنّه بالضرورة لا أخلاقي، هو أمرٌ يشبه أن تطلب من شخصٍ أن يُثبت لك أنّه يقظٌ الآن وليس في حلم. يمكنك أن تعتبر هٰذا الطلب فكاهيًّا إن شئت، إلّا أنّه ليس من واجب الإنسان المعتدل أن يفعل ذٰلك، وبهٰذا يمكنه أن يُحيل، وبطمأنينة، جميع هٰذه المخاوف الغريبة الشاذّة إلى الفلاسفة. وإن كان لا بدّ من إجابةٍ لهٰذه الأسئلة، فإنّ الإجابة لن تكون مبنيّةً على الفطرة السليمة الساذجة، كما فعلت الأجيال الأولى من العلمانيّين، إذ إنّ الفلسفة السيّئة للحداثويّين، الّتي كانت تأخذ لُقَيماتٍ صغيرةً خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، أصبحت الآن تلتهم كلّ شيءٍ تصادفه في طريقها من خلال الدماغ العلماني. والشيء الوحيد الّذي قد يرقّع هٰذه الفجوة ليقف بوجه هٰذه الفلسفة السيّئة هو الفلسفة الجيّدة.

لقد رأينا فيما سبق جوهر العمل الّذي يجب فعله في هٰذا الاتّجاه، فعندما تتوضّح لنا البنية الميتافيزيقيّة العامّة للواقع ـ والتي هي التمييز نفسه بين الفعل والقوّة، وبين الصورة والمادّة، والعلّة الغائيّة وأمثالها، وكلّ هٰذه الأمور ما هي إلّا ألفاظٌ أو تنقيحاتٌ للتعبير عن الفطرة السليمة، الّتي هي عبارةٌ عن الإيمان الّذي يحمله الشخص العادي بما تُمليه عليه حواسّه ـ فإنّنا سنتمكن من معرفة القضايا الأخرى مثل قضيّة وجود الإلٰه، ومسألة كون النفس غير مادّيّة وغير فانية، ومسألة استناد الأخلاق إلى القانون الطبيعي، إذ إنّ هٰذه القضايا وأمثالها تتبع معرفتنا للبنية الميتافيزيقيّة العامّة للواقع. وأقلّ ما يُقال هو ما إن نتمكن من إدراك مقدّمات الميتافيزيقيا، حتّى يصبح من الصعب

علينا تجنّب هٰذه الاستنتاجات. وقد بحثنا فيما سبق في بعض الأدلّة الّتي تدعم هٰذه الصورة الميتافيزيقيّة العامّة، ثمّ سجّلنا ملاحظاتنا حولها، مستشفّين حقيقةَ أنّ النقد الّذي قيل حولها لم يكن يرتكز على شيءٍ سوى أمورٍ مشوّهة على نحوٍ مبالغ فيه، وسوء فهمٍ شديد لحقيقة الأمر. والفصل الأخير سيكون تتمّةً لهٰذه القضيّة، إذ سنبيّن كيف أنّ هٰذه الصورة والنتائج الدينيّة المترتّبة عليها لا يمكن اجتنابها، وذٰلك فيما إذا أردنا أن نجعل الشيء الّذي يدّعيه العلمانيّون ونقّادهم، وهو العقل والعلم، يبدو منطقيًّا.



انتقام أرسطو

انتقام أرسطو

"ودخلت بات من الباب مندفعةً بغضب، قادمةً من اجتماعٍ محبطٍ مع هيئة التدريس، فقالت: اسمع يا باول، لا تتكلّم معي الآن، فإنّ مستويات السيروتونين عندي منخفضةٌ جدًا، ودماغي غارقٌ بالهرمونات السكّريّة، وأوعيتي الدمويّة مليئةٌ بالأدرينالين. ولولا إفراز دماغي للأفيون، لكنتُ قد ارتطمتُ أنا وسيّارتي بشجرة وأنا عائدة إلى البيت. إنّ مستويات الدوبامين عندي تحتاج الى الرفع. أدِر لي كأسًا من الشاردونيه وسوف أهدأ في دقيقة"[1].

إذا عرف القارئ أنّ هٰذه الأسطر قد أقتُبست من مجلّة "ذِ نيويوركر *The New Yorker* " فإنّ أوّل ما يتبادر إلى ذهنه بشكلٍ طبيعي، أنّها موجودةٌ على إحدى الرسومات الشهيرة الّتي تنشرها المجلّة، أو ربما تكون جزءًا من قطعةٍ خياليّة ساخرة، ولو أنّ السخريّة هنا، على ما يبدو، ليست واضحة، خصوصًا إذا كان الأمر يبدو وكأنّ زميلين يحضّران لامتحانٍ في طب الأبدان أو اختبارٍ في تهجئة الكلمات. وعندما تقوم بتصنيف هٰذا الجزء تحت عنوان "سخرية طائشة"، فاحرص على إضافة إشارةٍ مرجعيّة مفادها "حقيقةٌ أغرب من الخيال" مع القول "مجرّد أمرٍ تافه، فليس في البين شيءٌ لم يسبق أن قاله فيلسوفٌ ما".

---

(1) Quoted from Larissa MacFarquhar, “Two Heads: A Marriage Devoted to the Mind-Body Problem,” *The New Yorker* (February 12, 2007), p. 69.

وأمّا بات وباول المذكورين في الاقتباس أعلاه، فهما باتريشيا وباول تشرتشلاند (Patricia & Paul Churchland)، وهما في الواقع أستاذةٌ وأستاذ في الفلسفة في جامعة كاليفورنيا الواقعة في سان دييغو، وأمّا شهرتهما واستحقاقهما لمركزٍ مهمّ في صحيفةٍ هي الأبرز في نشر آراء العلمانيّة المتحضّرة، فقد جاءت من دعوتهما إلى نظريّة "المادّيّة الإقصائيّة"، وهي نظريّةٌ تقضي بأنّ جميع الاعتقادات والرغبات والظواهر العقليّة الأخرى، لا وجود لها ويجب أن تُزال من تعبيرنا عن الطبيعة الإنسانيّة، ليحلّ محلّها مفاهيم مستقاةٌ من علم الأعصاب. فوفقًا لهٰذه النظريّة، يكون من الخطإ الفاضح أن تقول عباراتٍ مثل "أشعرُ بالقلق"، لأنّ الشعور والقلق كلاهما حالتان عقليّتان، وليس هناك ما يُسمّى بحالةٍ عقليّة كما تقتضيه نظريّة المادّيّة الإقصائيّة، بل هناك عمليّاتٌ يقوم بها الدماغ. ولذا، حينما تريد أن تعبّر عن هٰذه الحالة، يجب أن تستخدم الحقيقة العلميّة كقولك "إنّ مستويات السيروتين عندي منخفضة"، وهٰكذا.

كيف تفقد صوابك؟

إن لم يبدُ لك هٰذا العنوان غريبًا تمامًا ـ على أقلّ تقدير ـ فهٰذا يعني أنّك لم تستوعبه. إنّ السيّد والسيّدة تشرتشلاند لا يقصدان أنّ مستويات السيروتين والدوبامين وأمثالهما هي السبب في التأثير على المشاعر والمزاجات، أو أنّ عواملَ عصبيّةً أخرى تكمن وراء الحالات والعمليّات العقليّة كالتذكّر، والرغبة، والاعتقاد، والمنطق وغيرها، إذ لو كان الأمر كذٰلك، فلن يكون شيئًا جديدًا أو أنّه يستحقّ الملاحظة، بل ما يقصدانه هو عدم وجود ما يُسمّى

بمشاعر، أو مزاجاتٍ، أو تذكّر، أو رغبةٍ، أو اعتقادٍ، أو منطق... إلخ. ولٰكن يوجد فقط ما يمكن وصفه ضمن المصطلحات التخصّصيّة لعلم الأعصاب، وهٰذا يعني أنّ العقل، كما نعتقده نحن، غير موجود وإنّما هناك الدماغ فقط، أو أنّ العقل إذا وُجد فهو ليس كما نراه نحن، إذ ليس هناك شيءٌ يُدعى بالتفكير، وإنّما هي أدمغتنا الّتي تُبرمِجُنا على أن نُصدر أصواتًا على شكل عباراتٍ مثل: أعتقد أنّ.. أو أشعر بأنّ..." وهٰكذا. إنّ السيّد والسيّدة تشرتشلاند يريدان منّا أن نتوقّف عن التحدّث بهٰذا الشكل، وأن نقوم بدلًا من ذٰلك بإصدار أصواتٍ على شكل عباراتٍ مثل: "إنّ مستويات السيروتين في دماغي..."، مع أنّهما في الحقيقة لا يستخدمان عبارة "أريد أو نريد" للدلالة على ما يرومان إليه، لأنّ الإرادةَ شيءٌ من الخيال في نظرهما طالما أنّها حالةٌ عقليّة. ولذا يجب أن نقول بدلًا من ذٰلك إنّ دماغيهما قد تمّت برمجتهما بشكلٍ يجعلهما يُصدران أصواتًا مثل: "ليس هناك ما يُسمّى بالحالة العقليّة".. إلخ.

وكما رأينا، فإنّه من الصعب أن نعبّر عن وجهة النظر هٰذه بشكلٍ واضحٍ أو متّسق، والحقيقة من المستحيل أن نكون قادرين على فعل ذٰلك كما سنثبته في الأسطر القادمة. ولٰكنّ السيّد والسيّدة تشرتشلاند بذلا كل الجهود الممكنة للتعبير عن فكرتهما بأفضل صورة. وللإنصاف أقول، فهما في بعض الأوقات يتكلّمان بحذرٍ شديد ويدّعيان أنّ نظريّة المادّيّة الإقصائيّة ستكون الوحيدة الصائبة من بين كلّ النظريّات، بينما الحقيقة تقضي بأن يعترفا بأنّنا ما زلنا لا نملك معرفةً كافية عن الدماغ؛ لكي نتمكن من تبديل طرقنا اليوميّة في التحدّث والتعبير عن أفكارنا ومشاعرنا عن طريق استخدام مصطلحاتٍ تقرّها أنماط الإطلاق العصبي وكيمياء الدماغ. ولٰكنّهما يعتقدان أنّنا نعرف

مسبقًا ما يكفي عن تلك الأمور، بحيث يجعلنا قادرين على مجاراتهما في هٰذا الاتّجاه، وعلى تغيير مفهومنا عن العالم المبني على فطرتنا السليمة واستبداله بما يريانه هما وصفًا علميًّا أكثر دقّة. فعلى سبيل المثال، يخبرنا باول تشرتشلاند بكل ثقة أنّه من الخطإ الشائع أن نقول: إنّ فلانًا يجلس حول النار "لنعبّر عن حالة الدفء" وإنّه ينظر إلى النار كيف تتمايل؛ إذ إنّ هٰذا الكلام، في نظره، غير علمي بتاتًا ولا يمتّ للعلم بأيّة صلة. والصواب أن نعبّر عن هٰذه الحالة بالقول إنّ فلانًا يمتصّ بعضًا من الطاقة الإلكترونيّة المغناطيسيّة بمعدل (m) الّذي تصدره عمليّة الأكسدة الطاردة للحرارة، وأنّه يراقب الاضطرابات الحاصلة في مجرى الجزيئات المتوهّجة حراريًّا، والتي تقوم الأجواء المحيطة الأشدّ كثافةً بدفعها إلى الأعلى![1] وحينما تنزل من المركبة الدوّارة، يجب أن لا تعبّر عن حالتك بالقول بأنّك تشعر بدوخة، هٰذا إذا أردت أن لا يضحك عليك المثقّفون علميًّا، وإنّما يجب أن تقول بدلًا من ذٰلك إنّ عمليّة قصورٍ ذاتي في ما تبقّى من السوائل قد حدثت في القنوات نصف الدائريّة لأذنك الداخليّة![2] ولا تتوقّع أبدًا من أتباع نظريّة تشرتشلاند أن يشعروا بما تشعر أنت به من الألم، لأنّهم يرون أنّ العلم يخبرنا أن لا وجود لما يُسمّى بالألم، بل هناك أشكالٌ متنوّعة من التحفيز في ألياف "دلتا ـ A" أو ألياف "C" بشكلٍ محيطي أو في التشكيل الشبكي لمهاد دماغنا بشكلٍ مركزي[3].

---

(1) Paul M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind,* (Cambridge University Press, 1979), p. 30.

(2) المصدر السابق، ص 119.

(3) المصدر السابق.

وأمّا بالنسبة إلى المقطع الّذي اقتبسناه في بداية هٰذا الفصل، فهو يعبّر عمّا يقوله السيّد والسيّدة تشرتشلاند من أجل تسويق نظريّتهما، بحيث يعبّر، بلغتهما الّتي افترضاها حسب هٰذه النظريّة، عن طريق ملء محادثاتهما اليوميّة العاديّة بعباراتٍ تشرح ما يدور في النظام العصبي من عمليّاتٍ بايولوجيّة بحتة. وقد يتساءل القارئ الشهواني قائلًا: كيف يتكلّم هٰؤلاء في غرفة نومهم! وممّا لا شكّ فيه أنّهم لا يتكلّمون كلامًا رومانسيًّا أو جنسيًّا، وإنّما قد يقول باول أنّه عمل مع بات "عمليّة تبادلٍ لكميّةٍ كبيرةٍ من [هرمون] الأوكسيتوسين" طوال تلك السنين!![1] ومن الواضح أنّ كلامًا من هٰذا النوع سوف يجعل الفتيات، في مدينةٍ مثل سان دييغو، يهِمنَ بك عشقًا!

قال ديفِد ستوف ذات مرّة، متحدّثًا عن أولٰئك الذين يتساءلون بجدّيّة عمّا إذا كان العالم سيختفي من الوجود عندما يكفّون عن النظر إليه، ويدورون حول أنفسهم بسرعةٍ بين الفينة والأخرى ليروا إن كان بمقدورهم أن يلمحوه وهو يختفي، أنّه: "قد يكون هٰذا متعةً جيّدةً بريئة، وقد لا يكون ممتعًا، بل سيّئًا وغير بريء"[2]. لقد أصبح بمقدوري الآن، معتمدًا على الحماسة الإنجيليّة الّتي يؤيّدها السيّد والسيّدة تشرتشلاند في كتاباتهما ومقابلاتهما، أن أحكم بأنّهما يجدان بالفعل الكثير من المتعة في فلسفتهما الشاذّة هٰذه، إلّا أنّها، وبلا أدنى شك، سيّئة وقذرة، وتنمّ بالفعل عن حالةٍ

---

(1) MacFarquhar, “Two Heads,” p. 61.

(2) David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies* (Basil Blackwell, 1991), p. 108.

مَرَضيّة. ولا ينبغي لنا أن نتفاجأ بوجود أشخاصٍ كهٰؤلاء حولنا؛ إذ تشكّل المادّيّة الإقصائيّة آخر محطّةٍ للقطار السائر بعيدًا عن نظريّة العلّة الغائيّة الّتي تبنّاها أرسطو، وهي نتيجةٌ كان لا بدّ من حدوثها في ظلّ الخضوع التام للرؤية الميكانيكيّة ـ المادّيّة حول العالم. ومع ذٰلك، سوف لن يكون الأمر مفاجئًا أيضًا إذا لم نعثر إلّا على القليل ممّن يتبنّونها، حتّى من المادّيين أنفسهم. إذ، وكما هو الحال مع الليبراليّين الذين يقولون إنّهم يدعمون المدارس العموميّة ولا يرسلون أولادهم إليها، فإنّ معظم الذين يدّعون عدم اعتقادهم بالغائيّة لا يعملون حسب هٰذا الادّعاء، خصوصًا عندما يشكّل لهم هٰذا الفكر تهديدًا شخصيًّا (والمادّيّة الإقصائيّة تُنكر عليك وجود أفكارك وعقلك طالما أنّ الأمر يؤثّر عليك أنت فقط، دون أن يسمحوا له بالتأثير عليهم). وبالتالي، وعلى عكس آل تشرتشلاند، فإنّهم قد ضحّوا بالثبات على مواقفهم، مع أنّهم، في الوقت نفسه، قد حافظوا من خلال ذٰلك على سلامة عقولهم.

سوف نعود بعد قليل لنبيّن السبب وراء استلزام الرؤية الميكانيكيّة للعالم، للمادّيّة الإقصائيّة، ولٰكن علينا أوّلًا أن نوضّح أمرًا ـ إن لم يكن واضحًا فعلًا ـ وهو أنّ المادّيّة الإقصائيّة لا تمتّ إلى العقلانيّة بأيّ صلةٍ أصلًا؛ فلو تصوّرنا أنّنا استطعنا، بطريقةٍ أو أخرى، أن نمضي يومنا دون استخدام عباراتٍ مثل "أعتقد، أظنّ، أشعر، أريد... الخ"، واستخدمنا بدلًا عنها عباراتٍ مثل "مستويات السيروتين أو الهرمونات السكّريّة" ـ وإن يبدو أنّ باستخدامنا لهٰذه العبارات كأنّنا نقرأ كتابًا دراسيًّا في علم الأعصاب ـ فإنّ هٰذا، على الأقل، لن يستلزم حدوث ثورةٍ في المفاهيم بالنحو الّذي يلهث وراءه آل تشرتشلاند، هٰذا مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّهما يسعيان إلى إلغاء عبارة العقل

بالكلّيّة واستبدالها بعبارةٍ مستقاةٍ من علم الدماغ. فحينما يرى رجلٌ يسير في الغابة دخانًا متصاعدًا من على قمّة التلّ، فيصرخ: "هناك حريق"، فهٰذا لا يعني أنّه حاول إلغاء مفهوم الدخان والاستعاضة عنه بمفهوم النار. وحينما يروي صحفيٌّ ما أنّ واشنطن قد هدّدت ليبيا بالانتقام، مع أنّ الواقع هو أنّ وزير خارجيّة الولايات المتحدّة بالتحديد هو الّذي تحدّث عن الانتقام، فهٰذا لا يعني أنّ الصحفي قد ألغى وجود ذٰلك الوزير وبيّن أنّ واشنطن فقط موجودة. وعندما يخبرنا عاشقٌ قد هجرته حبيبته بأنّ قلبه قد تفطّر، فهٰذا لا يعني أنّ ذٰلك العاشق يلتزم بفكرة أنّ الفشل في الوصول إلى ما ينتجه الحب ليس شعورًا مؤلمًا، وإنّما مجرّد عمليّة تحطّمٍ لبعض أعضاء الجسم. ففي المثال الأوّل لدينا حالةٌ من الاستنتاج، وهي أنّ الرجل في الغابة حينما شاهد الدخان استنتج أنّ هناك حريقًا. وفي المثال الثاني، استخدم الصحفي أسلوب الكناية وأشار إلى حكومة الولايات المتّحدة ومسؤوليها بشكلٍ مجازي، وذٰلك عن طريق ذكر المدينة الّتي هي مركز تلك الحكومة. وفي المثال الثالث، هناك استعارة، فبالرغم من أنّ مصطلح "تفطّر القلب" ناشئٌ من الاعتقاد بأنّ المشاعر الّتي ترافق الحبّ موجودةٌ فعلًا في القلب، إلّا أنّ هٰذا المصطلح ليست له علاقة إطلاقًا بالقلب بما هو أحد أعضاء البدن والعضلة الّتي تضخّ الدم لباقي الأعضاء، وإنّما هو مصطلحٌ مرتبطٌ بمشاعر الفقدان والأسى.

والمقطع المذكور في بداية الموضوع من كلام باتريشيا تشرتشلاند يعكس بعض أو كلّ هٰذه الظواهر، ولا يعتبر عمليّة تبديل مصطلحٍ مرتبطٍ بالدماغ بآخر مرتبطٍ بعلم الأعصاب، فهي تعرف الكثير عن الدماغ، وحينما تشعر بالضغط النفسي أو القلق، فإنّها تستنتج أنّ عمليّةً هرمونيّةً ما قد حدثت في

نظامها العصبي نتيجة تخلخلٍ في مستويات السيروتين أو الأدرينالين، وأخبرت زوجها بذٰلك، ثمّ استخدمت أسلوب التحوّل الدلالي للإشارة إلى عواطفها عن طريق شرح العمليّات العصبيّة الّتي رافقت ذٰلك. ولأنّها، ولسنين طويلة، قد درست الظواهر اللغويّة الخارجيّة، فقد ربطت بين مشاعرها الداخليّة والعمليّات الدماغيّة المصاحبة لتلك المشاعر، وبذٰلك استخدمت الكلمات الّتي عادةً ما تطلقها هي في مثل هٰذه الحالات لتعبّر عن تلك المشاعر. والحقيقة أنّ سلوكها لا يختلف بالنوع عن سلوك رجلٍ يكشّر ويجمع ركبتيه، ثمّ يصرخ: "اللعنة على إصابات كرة القدم!" فإنّ إشاراته المتواصلة بسبب الألم الّذي يشعرُ به، لا تُظهر أنّه لم يعد يفكّر في الألم نفسه، ولٰكنّه يفكّر في علّته فقط. وكذٰلك، فإنّ إشارة السيّدة تشرتشلاند إلى مستويات السيروتين والأنسجة وغيرها، جعلتها قريبةً من تبديل مفاهيم القلق والألم بمفاهيم مستويات السيروتين وغيرها. ويبقى الفرق الوحيد بين الحالتين هو أنّ الرجل الّذي لعن إصابات كرة القدم، لا يبدو غير سويّ في نظر الناس، ولٰكنّ السيدة تشرتشلاند، باستخدامها هٰذه الاصطلاحات للتعبير عن مشاعرها، لا تبدو سويّةً في نظر الناس!

وبالطبع، قد تحتجّ السيّدة تشرتشلاند بسخط وتقول إنّها أعلم منّي بما يدور في خلدها، وإذا كان كذٰلك فالأفضل لها أن تُعيد التفكير في الأمر، لأنّ حركتها هٰذه لا تدخل ضمن ما أسمته بالمادّيّة الإقصائيّة، وحتّى مسألة إعادة التفكير ليس لها صلةٌ بالمادّيّة الإقصائيّة الّتي تقضي بعدم وجود شيءٍ تحت اسم تفكير أو إعادة تفكير، وبهٰذا فإنّ هٰؤلاء الناس وأمثالهم بعيدون كلّ البعد عن الواضحات. إنّ الاعتراض على المادّيّة الإقصائيّة من وجهة نظر

الفطرة السليمة، هو أنّها فرضيّةٌ زائفة بلا حاجةٍ إلى أقلّ توضيح، لأنّ المؤمن بهٰذه الفرضيّة، أو بعبارةٍ أصحّ، المؤمنة بهٰذه الفرضيّة، تمتلك جميع أنواع التفكير والمشاعر وكلّ الحالات العقليّة الأخرى، وتستخدم المفاهيم العقلانيّة حينما تشرح تفاصيل نظريّة المادّيّة الإقصائيّة، بينما تدّعي هي نفسها عدم صلاحيّة تلك المفاهيم الّتي تستخدمها.

فأصحاب هٰذه النظريّة يشيرون دائمًا إلى القناعة والآراء الخاصّة بنظريّتهم حول ما نعلمه نحن أو لا نعلمه عن الذاكرة والعقل في أفكارنا وبدهيّاتنا... إلخ[1]. وقد يردّون ذٰلك بالقول بأنّ استخدام هٰذه الكلمات هو من أجل جعل الأمر أسهل للمتلقّي، ولٰكنّ المشكلة أعمقُ من ذٰلك بكثير ولا تكمن في خطإٍ كتابي عرضي. إنّ المشروع المادّي الإقصائي قد بُني كلّيًّا على فكرة أنّ العلم هو الوحيد القادر على أن يمنحنا صورةً دقيقةً عن الواقع. بيد أنّ العلم مشغولٌ بصنع تأكيداتٍ حول هٰذا العالَم، وبتطوير نظريّاتٍ ووضع تفسيراتٍ وتوسيع نطاق معرفتنا. وكلّ واحدٍ من هٰذه المفاهيم مغمورٌ بالقصديّة الّتي هي الميزة الأساس للعقل، كما عرفت في الفصل السابق. وحيث إنّ كلًّا من التأكيد، والنظريّة، والتفسير، والمعرفة تمثّل، أو تعني، أو تشير أو ترمي إلى شيءٍ ما يكمن خلفها، فهٰذا يعني أنّها تتضمّن القصد بنحوٍ ما، كما هو حال العقل نفسه، فإذا ما ذهب العقل ذهب العلم معه. بل سيذهب مع العلم أيضًا كلُّ

(1) يمكن استنتاج تلك المشاعر الأرستقراطية من أيّة قراءة عاديّة لتلك الكتابات. قام جيوفري هانتر بعمل مفيد حينما جمع، في قائمة، بعضًا من تلك الكتابات في مقالته:

Geoffrey Hunter, The Churchlands' Eliminative Materialism, or The Result of Impatience," *Philosophical Investigations* (January 1995).

بالرغم من تاريخ المقالة، إلّا أنّها لم تذكر أعمالًا أحدث عهدًا من ذٰلك.

أنواع التفكير ـ وهو أيضًا ظاهرةٌ عقليّةٌ خالصة ـ وبالتالي يذهب معهما كلُّ استدلالٍ عقليّ أيًّا كان صاحبه، بما في ذٰلك الاستدلال على المادّيّة الإقصائيّة. والأسوأ من ذٰلك، كما يقول هيلاري بوتنام (Hilary Putnam)، هو أنّ على أصحاب المادّيّة الإقصائيّة أن يتخلّوا عن فكرة "الحقيقة" نفسها، وذٰلك لأنّ الحقيقة مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا بفكرة الادّعاء، والاعتقاد، والفكر الّذي يمثّل الواقع تمثيلًا دقيقًا[1]. أمّا السيّدة أَم. آر. بينيت (M.R. Bennett) والسيّد هاكر (P.M.S Hacker) فقد عبّرا عن هٰذه الحقيقة بقولهما إنّ أصحاب المادّيّة الإقصائيّة "يقطعون بأيديهم الغصن الّذي يجلسون عليه"[2]، ويحطّمون العقل والحقيقة والعلم باسم العقل والحقيقة والعلم!

يعترف أصحاب هٰذه النظريّة أحيانًا أنّ نظريّتهم قد تسبّب لهم حرَجًا قليلًا وتعرّضهم لنوعٍ من المشاكل، ولٰكن الجواب عن هٰذه المشاكل حاضرٌ

---

(1) Hilary Putnam, *Representation and Reality,* (MIT Press, 1988), pp. 59–60.

(2) M.R. Bennett and P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Blackwell, 2003), p. 377.

يُعترَض على المادّيّة الإقصائيّة بأنّها تقويضٌ للذات. وقد طوّرت لاين رودر بيكر هٰذا الاعتراض وتناولته بإسهاب في كتاب:

Lynne Rudder Baker, *Saving Belief: A Critique of Physicalism* (Princeton University Press, 1987), chapter 4.

كما تناول الموضوع نفسه وليم هاسكر في كتابه:

William Hasker, *The Emergent Self* (Cornell University Press, 1999), chapter 1.

وأنغوس منوج في كتابه:

Angus Menuge, *Agents under Fire* (Rowman and Littlefield, 2004), chapter 2.

عندهم، فعندما يواجههم الناس بالسؤال، لا يفعلون شيئًا سوى هزّ أكتافهم والادّعاء بأنّهم ما زالت تنقصهم المصادر، لكي يعبّروا عن نظريّتهم بالطريقة المثلى، حيث إنّ علماء الأعصاب لم يكملوا عملهم في اكتشاف كلّ الأمور النفسيّة الّتي تكمن وراء سلوك الإنسان، ولٰكن اليوم الّذي يكمل فيه عملهم آتٍ لا محالة، فلا تستعجلوه!! ولن يكون كلامنا من جانب "الحقيقة"، بل سنتكلّم من جانب ما أسمته السيّدة تشرتشلاند بـ "المفاهيم البديلة" الّتي ستحلّ محلّ مفهوم الحقيقة، مع أنّها، وحسب اعترافها بنفسها، لا زالت لا تعرف ما هي تلك المفاهيم البديلة![1] ونحن أيضًا سيكون لنا مفاهيمنا البديلة الّتي ستحلّ محلّ مفاهيمنا حول العقلانيّة وسائر المفاهيم الأخرى الّتي يعتمد عليها العلم. ومرّةً أخرى، لا تسأل عن ماهيّة تلك المفاهيم البديلة، لأنّ السيّدة تشرتشلاند نفسها تعترف بأنّها لا تعرف ماهيّتها. ومن المتوقّع أن نستخدم مفهومًا بديلًا لمفهوم "المفهوم"، لأنّ الكلام عن المفهوم تفوح منه رائحة القصد والنيّة، لذا سنحتاج إلى شيءٍ بديل، والمهمّ لا يجب أن نشغل أنفسنا بهٰذا الأمر في الوقت الراهن! فإنّ العالَم الجديد الشجاع سيُظهر نفسه في النهاية، وحينما يحدث ذٰلك، سيفهم الجميع، بما فيهم السيّد والسيّدة تشرتشلاند، ما يتحدّثون عنه!

لو فرضنا أنّ شخصًا ما أخبرك أنّه قد يظهر في المستقبل نوعٌ جديد من

---

(1) عرض بوتنام محادثةً شخصيّة مع تشرتشلاند حول هٰذا الأمر في ص 60 من كتابه: "Representation and Reality"، حيث يحيل القارئ إلى تبادلٍ للآراء بين الاثنين، نُشرت في كتاب:

Zenon Pylyshyn and William Demopoulos, eds., *Meaning and Cognitive Structure* (Ablex Publishing Corporation, 1986), p. 244 & 252.

عمليّات الجمع، غير النوع المألوف المبتني على إضافة عددٍ إلى عددٍ آخر، ومعرفة الناتج من خلال جمع العددين، بحيث أنّنا الآن حينما نضيف اثنين إلى اثنين يكون الناتج أربعة، ولٰكن في النوع الجديد من الجمع المرتقب ظهوره في المستقبل، سيكون حاصل الجمع بين اثنين واثنين هو ثلاثةٌ وعشرون، ومع ذٰلك اعترف لك ذٰلك الشخص أنّ هٰذا قد يبدو هرطقةً تناقضُ نفسها، وليس هنالك من طريقةٍ لإثباتها أو إثبات كونها مقبولةً عقلًا، إلّا أنّنا قد نفهم في المستقبل هٰذا الأمر ونتقبّله لأنّه سيكون حقيقة؛ فهل ستأخذ هٰذا الكلام على محمل الجدّ وإن للحظةٍ واحدة؟ من المحتمل أنّك لن تفعل ذٰلك، ومن المؤكّد أنّك يجب أن لا تفعله. نحن نعلم علم اليقين أنّ حاصل جمع اثنين مع اثنين لن يكون ثلاثةً وعشرين في أيّ حالٍ من الأحوال، طالما إنّا نفهم ما تعني عمليّة الجمع. فلن نحتاج إلى أن ننتظر حلول يومٍ ما، لكي نفهم هٰذه الحقيقة، وكلّ من يدّعي عكس ذٰلك فهو مجنونٌ مُطبِق، ولا يستحقّ أن نمنح من وقتنا لحظةً واحدة للتفكير بما يقول. وهٰذا ينطبق بحذافيره على ادّعاءات السيّد والسيّدة تشرتشلاند ومؤيّدي نظريّتهم، وللأسباب نفسها. فحينما نعرّف العلم، نعلم علم اليقين أنّ قبولنا لما يقتضيه العلم يعني قبولنا لوجود النظريّات، والتفسيرات، والمعرفة، والحقيقة، والعمليّات العقليّة، وما شابهها. وهٰذا يجرّنا إلى الاعتراف بوجود النيّة الّتي تقتضي وجود العقل، وهٰذا كلّ ما في الأمر ولا شيء وراءه. فمهما فعل الحمقى لكي يُثبتوا ادّعاءهم بأنّ ناتج جمع اثنين مع اثنين قد يكون ثلاثةً وعشرين في مرحلةٍ ما في المستقبل، فإنّنا نعلم علم اليقين أنّ هٰذا مخالفٌ للرياضيّات. ومهما فعل بعض الحمقى المعاصرين، لكي يُثبتوا ادّعاءهم بأنّ العلم، في مرحلةٍ ما في المستقبل، سيكون خلوًا من النظريّات،

والتفسيرات، والحقيقة، والعقلانيّة، أو أيّ شيءٍ يمتّ إلى النيّة وإلى العقل بصلة، فإنّنا نعلم علم اليقين أنّ كلامهم لا يمتّ إلى العلم بأيّة صلة. إنّ نظرة أصحاب المادّيّة الإقصائيّة للعالم، مع ادّعائهم أنّها مرتكزةٌ على العلم، هي نظرةٌ قاصرة وغير منطقيّة بتاتًا، وذٰلك لأنّها تُنكر وجود العقلانيّة والحقيقة والعقل... إلخ. وهٰذا يعني أنّها تُنكر كلّ ما يكون جزءًا من العقل، مستندةً في إنكارها لهٰذا على ما تدّعيه من حججٍ ذات مغزًى عقلاني، وبذٰلك، لن يكون من المبالغة أن نصف هٰذه النظرة ومدّعيها بالمجانين الذين لا يملكون ذرّةً من عقل. ويبقى أن نذكر أنّ القصد من الحكم عليهم بأنّهم مجانين، ليس إهانةً لهم جاءت من فراغ، ولٰكنّنا استنتجنا هٰذا الحكم حسب قاعدة: "من فمك أدينك".

الكومة تحت البساط!

قليلٌ من المادّيّين يؤيّدون نظريّة المادّيّة الإقصائيّة، لأنّها نظريّةٌ لم تستقطب سوى الأقليّة القليلة، ومعظم المادّيّين يسعدهم أن يعترفوا بالواضحات كقضيّة وجود العقل. ولٰكن الملفت في الأمر أنّ القليل من المادّيّين المنتقدين للمادّيّة الإقصائيّة لا يحبّذون التصادم مع الاعتراض، الأكثر وضوحًا والأكثر حسمًا، على المادّيّة الإقصائيّة، وهو كونها غير منطقيّة. لقد قدّم ويليم هاسكر وفكتور ربيرت (Victor Reppert) ما أظهره التشخيص الصحيح لهٰذه الظاهرة، وهو أنّ المادّيّين يحاولون أن يجعلوا جميع الخيارات مطروحة، بما فيها الخيارات الأكثر تطرّفًا[1]، إذ إنّ هناك معضلاتٍ

(1) Hasker's discussion at pp. 24–26 of The Emergent Self.

حقيقيّةً تواجه أيّة محاولةٍ لتفسير العقل تفسيرًا مادّيًّا محضًا، وذٰلك لأسباب عدّة ذكرنا بعضها في الفصل السابق، وهٰذه حقيقة يدركها معظم المادّيّين. فإنّهم يأملون ويعتقدون بتجاوز هٰذه الصعوبات، ولٰكن إن كان هٰذا الأمر مستحيلًا، فهم مستعدون لإنكار وجود العقل في سبيل عدم تخلّيهم عن النظريّة المادّيّة. وبهٰذا فإنّ المادّيّة الإقصائيّة تمثّل آخر المعاقل، وجرس الإنذار، والسلاح القاتل الّذي قد يلجأون إليه إن أصبح خطر ما فوق الطبيعة يهدّد وجودهم. فهم يرون إنكار وجود العقل ـ الذي يصاحبه إنكار وجود العقلانيّة، والحقيقة، والعلم ـ أفضل لهم من أن يعترفوا بوجود النفس. ومرّةً أخرى يفضح العلماني نفسه ويؤكّد لجوءه إلى التمسّك التعسّفي بعقائده، الّذي يتّهم المؤمنين بالدين بممارسته، ويحاول، من خلال إضفاء صفة العقلانيّة على عقائده، أن يتأمّل سخافاتٍ لم يكن المؤمنون بالدين ليحلموا بها يومًا ما.

ولٰكن تبقى المادّيّة الإقصائيّة سخيفةً ومتناقضة، ولذٰلك لا يمكن لها أن تكون صائبة. وكما قال جون سيرل (John Searle) ـ الّذي لا أعتبره مؤمنًا بالدين ـ فإنّ المادّيّة، بجميع أشكالها، تُنكر وجود العقل ولو بشكلٍ مبطّن، سواءٌ بقصد أم بدون قصد[1]. وهٰذا يعني أنّ المادّيّة، بجميع أشكالها، تؤيّد المادّيّة الإقصائيّة بالفعل، وبذٰلك تكون المادّيّة فكرةً سخيفةً ومتناقضةً وزائفة، تمامًا كالمادّيّة الإقصائيّة، وقد بيّنّا السبب الرئيسي في ذٰلك في الفصل السابق. ثمّ إنّ المادّيّة الحديثة ورثت مفهوم المادّة من الفلسفة الميكانيكيّة؛ إذ

---

(1) John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (MIT Press, 1992), Chapter 2.

إنّ هٰذه الأخيرة نزعت من المادّة كلّ ما يُمكن إرجاعه إلى العلّة الغائيّة الّتي قرّرها أرسطو، فنزعت منها بالضرورة الكواليا والقصد، وهو ما يعني أنّها نزعت من المادّة كلّ ما يمكن عدّه عقليًّا. وأمّا المادّيّة العلميّة، فإنّها "تفسّر كلّ شيء" خارج إطار فلسفة أرسطو، وذٰلك عن طريق إزالة كلّ ما لا يناسب النموذج الميكانيكي المتجمّع تحت بساط العقل؛ والطريقة الوحيدة للتعامل مع الكومة المتبقيّة، باستثناء ثنائيّة العقل ـ الجسم عند ديكارت، هي أن نُلقيَ بعيدًا بكلٍّ من البساط والكومة المتبقيّة معًا. فالقول بأنّ المادّة ـ وفقًا للرؤية الميكانيكيّة ـ هي كلّ ما يوجد فقط، يتضمّن إنكار العقل لا محالة. وفي المقابل، فإنّ الاعتراف بوجود المادّة والعقل معًا يتضمّن، لا محالة، التسليم بأحد أمرين: إمّا صحّة ثنائيّة ديكارت: العقل – الجسم، هٰذا إذا ما غضضنا النظر عن التناقضات الكامنة في موقف ديكارت؛ وإمّا صحّة شيءٍ من قبيل النظريّة الأرسطيّة؛ وبهٰذا يكون الحداثويّون قد أخطأوا في تخلّيهم عن فلسفة أرسطو لصالح الفلسفة المادّيّة.

وهٰذا يقودنا إلى مفارقةٍ ساخرة ذات أبعادٍ تاريخيّة، ولٰكنّها غالبًا ما كانت من بين الأمور المغفول عنها بالكلّيّة. فقد سبق وأن قلنا بأنّ أغلب المادّيّين يسعون قدر المستطاع إلى تجنّب المادّيّة الإقصائيّة؛ إذ ليس لديهم مشكلةٌ في الاعتراف بوجود الفكر، والحقيقة، والعقائد، والرغبات، أو بوجود العقل والقصد عمومًا، ولٰكنّهم يسعون أيضًا، وبالمقدار نفسه، إلى ألّا يصطدموا مع أيّ شيءٍ يتعلّق بثنائيّة ديكارت. فحيث أنّ المفهوم الميكانيكي للعالم الطبيعي هو السائد الآن بعيدًا عن أيّ تأمّلٍ وتفكير، وأصبح موقع ديكارت هو البديل الوحيد المتاح فعلًا للمادّيّة، فإنّ المادّيّين يميلون إلى افتراض أنّه لو كان

بمقدورهم أن يعيدوا صياغة موقفهم والدفاع عنه بطريقةٍ تجعلهم يتحاشون هٰذه الثنائيّة، فإنّ ذٰلك سيعني صيانة المادّيّة. ولٰكنّ الأمر الّذي فشلوا في إداركه، هو أنّ أكثر أدلّتهم إنّما يمكن أن تكون ذات معنى إذا ما تمّ تفسيرها وفقًا لمصطلحات فلسفة أرسطو، وبالتحديد مصطلحات العلل الغائيّة. إلّا أنّ قراءة أدلّتهم ملتبسةٌ بين الآليّة والأرسطيّة، وهٰذا الالتباس هو الّذي منحهم المعقوليّة الّتي قد تكون لديهم. بيد أنّهم فشلوا في ملاحظة هٰذا الالتباس بسبب جهلهم العامّ بتاريخ موضوعهم، وجهلهم الخاصّ بما اعتقد به مفكرو الفلسفة الأرسطيّة التقليديّة. وبينما هم ملتزمون بترديد القول بخطإ النهج العام لأرسطو وأتباعه من السكولائيّين، وأنّهم لا يستحقّون حتّى أن تؤخذ أقوالهم بنظر الاعتبار، فقد كانوا، مع ذٰلك ومن حيث لا يشعرون، يستعينون بجملةٍ من المفاهيم الّتي لا يمكن أن يكون لها معنًى إلّا إذا فُسّرت وفق النهج العام للأرسطيّة.

ولكي تفهم هٰذه الحقيقة، عليك أوّلًا أن تضع في اعتبارك أنّ الاعتراضات المتكرّرة على مذهب العلّية مبنيّةٌ في الأساس على سوء فهمٍ فاضح، ما يعني أنّه حينما يدّعي المادّيّون رفضهم لفكرة العلّة الغائيّة، فإنّهم في الحقيقة يعترضون على شيءٍ لم يؤمن به أتباع أرسطو يومًا ما أصلًا. فالقول مثلًا بأنّ للأشياء عللًا غائيّة، أو أنّها تتّجه نحو غايةٍ وهدفٍ معيّن، لا يعني أنّ ذٰلك الشيء يسلك بوعيٍ وإدراك نحو بلوغها؛ إذ إنّ هٰذا النوع من السلوك نحو الغايات في العالم الطبيعي مخصوصٌ عند أرسطو وأتباعه بالحيوانات والبشر، أمّا سائر العلل الغائيّة الأخرى الموجودة في العالم، فإنّ الأشياء تسلك نحوها بلا وعيٍ وإدراك. وعلاوة على ذٰلك، وبخلاف فكرةٍ خاطئةٍ أخرى ولٰكنّها مشهورةٌ

أيضًا، فإنّ معظم العلل الغائيّة لا ترتبط بكون الشيء ذا وظيفةٍ أو غرضٍ معيّن بالنحو الّذي يُفهم عادةً منها، وإن كانت الوظيفة والغرض يشكّلان نوعًا من أنواع العلل الغائيّة. وبالتالي، ليس من الصواب الاعتراض بأنّه لا توجد وظيفةٌ أو غايةٌ للجبل أو الكويكب؛ وذٰلك لأنّ أتباع أرسطو لا يدّعون أنّ كلّ شيءٍ في العالم يخدم وظيفةً ما، بل ما يدّعونه فعلًا هو أنّ كلّ ما يخدم في هٰذا العالم كعلّةٍ فاعليّة، فإنّه يكون سالكًا نحو غايةٍ ما بقدر ما يكون موجِبًا لإنتاج نوعٍ خاصٍّ من الآثار. وهٰكذا ـ وبالعَوْد إلى أوّل مثالٍ أعطيناه ـ فإنّ عود الكبريت يسلك نحو إنتاج النار والحرارة، وليس نحو إنتاج الثلج أو البرودة، وهٰذا يعني أنّه مُعَدٌّ لتحقيق الهدف أو الغاية منه، وإن كان ذٰلك الاحتكاك لم يحدث بالفعل ولم تُنتج النار فعلًا. ومن هنا، كانت العلّة الغائيّة هي ما يجعل من العلّة الفاعليّة ممكنة، وهي العامل الّذي يؤسّس للإتّصال الضروري بين الأسباب والنتائج بنحوٍ واضحٍ وجليٍّ عند الفطرة السليمة، وإن كان يشكّل معضلةً حسب الرؤية الميكانيكيّة الحديثة للعالم المادّي.

دعونا الآن ننظر في كيفيّة قيام المذهب المادّي المهيمن بشرح معنى العقل مقتصرًا على استعمال مصطلحاتٍ "طبيعيّة"، حيث يعتبر الدماغ نوعًا من الحواسيب الرقميّة، وينظر إلى العقل على أنّه بمثابة البرمجيّات المنصوبة في تلك الحواسيب. بيد أنّ المسألة أعقد من ذٰلك، وقد تطرقتُ إليها بالتفصيل في كتابي الآخر: "فلسفة العقل" الّذي كنتُ قد أشرتُ إليه، وآمل أن تكون قد حصلتَ على عدّة نسخٍ منه. إلّا أنّ الفكرة الأساسيّة هي كما يلي: كلُّ واحدةٍ من الأفكار الّتي توجد عندنا، تكون عبارةً عن رموزٍ فيزيائيّة توجد في الدماغ، كالكلمات والجمل، ولٰكنّها توجد على شكل عمليّاتٍ عصبيّة، فلا هي مكتوبةً بالحبر كما

في كتابتك للكلمات والجمل، ولا هي على شكل موجاتٍ صوتيّة كما يحدث عند النطق، ولا هي على شكل تذبذباتٍ مغناطيسيّة كما يحدث حينما تطبع على شريط، ولا على شكل تيّارٍ كهربائي كما يحدث حينما تطبع في جهاز الحاسوب. كما أنّ التفكير ـ بمعنى الانتقال من فكرةٍ إلى أخرى ـ ما هو إلّا عمليّة انتقالٍ من رمزٍ معيّنٍ في الدماغ إلى رمزٍ آخر حسب قواعد نظام الحلول الحسابيّة، وبأسلوب عمل الحاسبات الصغيرة نفسه حينما نكتب عليها، مثلًا (2) و (+) و (2) و (=) بحيث تعطينا الناتج (4) وفقًا لقواعد نظام الحلول الحسابيّة. والفرق الوحيد بين الحاسبة الصغيرة والدماغ يكمن في الدرجة فقط، وليس في النوع. فالرموز تأخذ معانيها من علاقات السبب والنتيجة الّتي تحملها حول الأشياء والأحداث في العالم الخارجي، أي خارج الدماغ. وبهٰذا، فإنّ عمليّةً معيّنة من الدماغ تعني رمزًا يشير مثلًا إلى وجود أفعى، إذا كان السبب في تلك العمليّة هو وجود أفعى أثّرت على الأعضاء الحسّيّة عند المتكلّم بطريقةٍ معيّنة؛ أو يُقال بأنّ السبب هو أنّ الانتخاب الطبيعي أدّى إلى برمجة الدماغ على ذٰلك، بعدما وجد أنّ الناس يهربون من الأفاعي، وكان هٰذا السلوك هو الحلّ لإبقائهم على قيد الحياة. وهٰذا كلُّ ما في الأمر. إلّا أنّ الحقيقة هي ليس هٰذا كلّ ما في الأمر، وإنّما، كما سبق وقلت، أعقد من ذٰلك بكثير، مضافًا إلى أنّ هناك تفاصيل وقيودًا عديدة يُضيفها المنظّرون إلى هٰذه الفكرة. ولٰكنّنا حتّى لو أخذنا هٰذه التعقيدات بنظر الاعتبار، فإنّ هٰذا النوع من الفهم للمسألة يبقى ساذجًا تمامًا بنحوٍ يبعث على الضحك، بحيث يفشل في تلمّس الحقيقة من أيّ جانبٍ من الجوانب؛ على الأقل إذا ما تعاملنا مع المسألة وفقًا لمصطلحات الرؤية الميكانيكيّة الحديثة عن العالم الطبيعي.

وإليك الآن بعض الحقائق الّتي تكشف العديد من السخافات[1] الّتي يتضمّنها هٰذا الكلام: أوّلًا، لا شيء يُعتبر رمزًا إلّا إذا كان ضمن عقلٍ أو مجموعةٍ من العقول الّتي تفسّره وتستخدمه كرمز، فمثلًا الكلمات الّتي تقرأُها الآن تُعتبر كلماتٍ لا لشيءٍ إلّا لأنّها كذٰلك عند مستخدمي هٰذه اللغة بالتحديد، الذين اصطلحوا عليها بعد سلسلةٍ من الحوادث التاريخيّة الّتي أدّت إلى إطلاق كلماتٍ معيّنة على أشياء معيّنة، مثل "قطّة" على مجموعة القطط، و"كلب" على الكلاب. ولو جرّدنا هٰذه الاصطلاحات من معانيها، فسوف لن تكون أكثر من مجموعة أشكالٍ مسطّرةٍ على ورق، أو مجموعة أصواتٍ نطلقها عبر عمليّةٍ فيزيائيّة. وهٰذا الشيء نفسه يسري على كلّ الرموز في جميع المجالات؛ فمثلًا رسم قطّةٍ على ورقة، ما هو إلّا مجموعةٌ من خطوطٍ لا معنى لها مطبوعةٍ على ورق، وصورة قطّةٍ مرسومةٍ في جهاز حاسوب هي مجموعةٌ من نقاطٍ لا معنى لها، وإنّما شكّلها الحاسوب طبق عمليّاتٍ برمجيّة، ولٰكن هناك مَن يفهم تلك الخطوط على أنّها تعبّر عن قطّة. ويمكننا القول بأنّ هٰذه الفكرة نفسها تنطبق على العمليّات الّتي تدور في الدماغ، فإنّ هٰذه العمليّات تبقى مجرّد مجموعةٍ من العمليّات العصبيّة الخاصّة، أو أيّ شيءٍ آخر، ريثما يأتي أحدٌ فيفسّر تلك العمليّات ويجعل منها رموزًا تعني أمرًا محدّدًا، سواءٌ كان شيئًا أم حدَثًا. ومن الواضح أنّه حتّى وقتٍ قريب، لم يحدث لأحدٍ أن فسّر عمليّات الدماغ وفقًا لرموز، مع أنّ الإنسان لم يتوقّف يومًا ما عن التفكير منذ أن جاء إلى الوجود. وهٰذا يعني أنّ عمليّات الدماغ لم تكن يومًا ما رموزًا

---

(1) البعض منها وليس كلّها، انظر:

Edward Feser, Philosophy of Mind, Chapter 5.

من أيّ نوعٍ، أي أنّ عمليّات التفكير ليست مجرّد عمليّات رسمٍ لرموزٍ في الدماغ. ولتوضيح الأمر أكثر نقول إنّ المادّيّين الذين يصفون العقل بأنّه جهاز حاسوب، يحاولون شرح ماهيّة العقل حسب الرموز الدماغيّة، مع أنّه لا يوجد شيءٌ يمكن اعتباره رمزًا أصلًا، ريثما يقوم العقل بتفسيره كرمز، وهٰذا يعني أنّ فرضيّتهم تدور على نفسها، وبالتالي هي متناقضةٌ تمامًا. وهٰذا التناقض نفسه، تواجهه فرضيّة الميمة السخيفة ـ والميمة هي وحدة المعلومات الثقافيّة ـ الّتي تبنّاها دوكِنز ودِنَت؛ إذ لا يمكن اعتبار أيّة عمليّةٍ في الدماغ وحدةً لقياس المعلومات الثقافيّة، إلّا إذا تمّ تفسيرها مسبقًا من قِبل العقل على أنّها كذٰلك. وبما أنّ فرضيّة الميمات تفترض مسبقًا وجود العقل، فهٰذا يعني أنّها لا يمكنها تفسير العقل.

وثانيًا، كما يقول جون سيرل إنّ جعل عمل العقل على شاكلة عمل نظام الخوارزميّات أو البرمجة الحاسوبيّة يؤدّي إلى مأزقٍ متناقض[1]. إذ من غير الممكن لأيّ نظامٍ طبيعي أن يعمل عمل الخوارزميّات أو البرمجة، إلّا إذا كان هناك من يستخدمه بأن يعيّن معنًى محدّدًا للمُدخَلات والمُخرَجات (المعطيات والنتائج) وحالات النظام الأخرى. فمثلًا يمكن وصف آلات الحاسبة الصغيرة، الّتي تعمل حسب آليّةٍ ذات مواصفاتٍ طبيعيّةٍ معيّنة، بأنّها تعرض أشكالًا معيّنة على الشاشة كلّما تمّ الضغط على زرٍّ معيّن عن طريق تيّارٍ كهربائي

---

(1) انظر:

The Rediscovery of the Mind, Chapter 9 .

يجب عدم الخلط بين هٰذا النوع من الحجج وحجّة سيرل القديمة والمعروفة بـ "الغرفة الصينيّة"، فمع أنّ هٰذه الحجّة مهمّة إلّا أنّها لا تكون أساسيّةً في موضوع نقد النموذج الحاسوبي للعقل.

يسري خلالها بنحوٍ خاص؛ وهٰذا كلّ ما في الأمر. ولٰكن ما يُعدُّ توليدًا للأرقام، وجمعًا، وطرحًا، وضربًا، وتقسيمًا، هو أمرٌ مرتبطٌ بنيّة المستخدمين الذين يضغطون على تلك الأزرار من أجل جعل هٰذه الآلة تقوم بعمليّاتٍ حسابيّة، ويتوقّف على نيّة مصمّمي هٰذه الآلات، الذين صنعوها من أجل هٰذا الغرض. فإنّ أيّة خوارزميّة تحتوي على معالجة الرموز طبقًا لقواعد معيّنة، ولا يمكن ـ للأسباب الّتي ذُكرت ـ لشيءٍ ما أن يُعتبر رمزًا، إلّا إذا كان هناك من يفسّره وفقًا لمعنًى محدّد، ولا يمكن لشيءٍ أن يكون عملًا ـ وفقًا للقواعد ـ إلّا إذا كان هناك بالأساس شخصٌ عاقلٌ يعرف أنّه يفعل ذٰلك؛ وهٰذا يعني، كما يؤكّد سيرل، أنّ هناك بونًا شاسعًا بين إتّباع القواعد وبين وقوع الأحداث، بحيث تبدو كما لو أنّ هناك من يتبع تلك القواعد. فلنفترض أنّ أحدًا ما طلب منّي أن أطبّق هٰذه الخوارزميّة: 1. تحرّك من المقعد الأمامي إلى الخلفي ثمّ نفّذ الخطوة رقم 2. 2. تحرّك من المقعد الخلفي إلى الأمامي، ثمّ عُد إلى الخطوة رقم 1. فإذا طبّقت هٰذه العمليّة كما هو مطلوبٌ منّي، فهٰذا يعني أنّني سأدور حول المقعد. والآن، لنفترض أنّ هزّةً أرضيّةً حدثت وأسقطت كرةً زجاجيّةً صغيرة كانت على المقعد، وحينما اصطدمت بالأرض بدأت بالدوران حول المقعد. في هٰذه الحالة، سوف تبدو الكرة وكأنّها تتصرّف طبقًا لتلك الخوارزميّة، مع أنّها في الحقيقة لا تفعل ذٰلك. أمّا أنا، فأقوم فعلًا بالعمل وفقًا لتلك الخوارزميّة تمامًا كما طُلِبَ منّي. والفرق هنا بيني وبين الكرة الزجاجيّة، هو أنّني أقصد بفعلي هٰذا أن أطبّق هٰذه الخوارزميّة، بخلاف الكرة إذ هي لا تفعل ذٰلك. وعلى فرض أنّي غفلت عمّا أقوم به فعلًا، عندما أنشغلُ بالحديث مع شخصٍ آخر مثلًا، بحيث يجعلني ذٰلك أغفل عن كوني أدور حول المقعد وفقًا لما

طُلبَ منّي، فسوف يبقى سلوكي، مع ذٰلك، نابعًا من قصدي السابق، ومن وعيي أنّي قد قرّرت تطبيق تلك الخوارزميّة كما طُلبَ منّي. وبالتالي، وحده ذاك الّذي يعمل عن وعيٍ وفقًا للقاعدة، ولو مبدئيًّا، هو الّذي يمكن أن يكون متّبِعًا لتلك الخوارزميّة. أمّا الأشياء الأخرى فإنّها تتصرّف وكأنّها تتبع تلك الخوارزميّة فقط. وأقصى ما يمكن قوله في هٰذه الحالة، هو أنّ الآلة الحاسبة تعمل وفقًا للقاعدة بنحوٍ تابعٍ وغير مباشر، أي من حيث أنّ مصمّميها قد صنعوها لأجل غايةٍ ما في عقولهم. إلّا أنّه حتّى بناءً على هٰذا، سوف يكون كلّ ما يجري معتمدًا على وعيهم وقصدهم جعْل تلك الخوارزميّة موضع تطبيقٍ واتّباع.

ومع أنّ المشهور أنّ عمل الدماغ وفقًا للخوارزميّات يجري على نحوٍ خالٍ من أيّ وعيٍ ولو بشكلٍ مبدئي؛ إلّا أنّ ذٰلك، كما يؤكّد سيرل، متناقضٌ في نفسه؛ إذ إنّ توافق عمليّات الدماغ مع القواعد الخوارزميّة ليس أكثر من توافق حركة الكرة الزجاجيّة مع القاعدة في المثال السابق. ولا يمكن تجنّب هٰذا التناقض من خلال القول بأنّه يمكن اعتبار عمليّات الدماغ مطابقةً لقواعد الخوارزميّات، لأنّنا نحن من نقوم بتفسيرها على هٰذا النحو؛ وذٰلك لأنّ جوهر المسألة الّذي ألجأنا إلى الخوارزميّات المجرّدة عن أيّ وعي، هو الّذي جعل تلك العمليّات الجارية في الدماغ مسؤولةً عن أفكارنا، بما فيها أفعال التفسير الّتي نقوم بها على تلك العمليّات لتصير معبّرةً عن قضيّةٍ معيّنة. ومن هنا، فإنّ تفسير الأفكار باللجوء إلى الخوارزميّات، ومن ثمّ تفسير تلك الخوارزميّات باللجوء إلى الأفكار، يقودنا، مرّةً أخرى، إلى الوقوع في الدور المحال.

ثالثًا، القول بأنّ تحديد الرموز المشفّرة لعمل الدماغ مأخوذٌ من علاقاتها السببيّة بالأشياء في الخارج هو قولٌ متناقض أيضًا. ويمكن أن نصوغ هٰذا الافتراض بهٰذا الشكل: إذا كانت الأشياء من النوع (أ) تُنتج أحداثًا دماغيّة من النوع (ب)، فهٰذا يقتضي أنّ تلك الأحداث الدماغيّة (ب) سوف تمثّل أو "تعني الأشياء من النوع (أ)، فإذا كان وجود قطّةٍ مثلًا هو السبب في ظهور أحداث دماغيّة من النوع (ب)، فإنّ هٰذا النوع (ب) سوف يعني أو يمثّل القطّة. والأمر أعقد من ذٰلك بكثير، إلّا أنّه لا ربط لذٰلك التعقيد بجوهر مسألتنا هنا. وكما يقول كارل بوبر (Karl Popper) وهيلاري بوتنام، فإنّ المشكلة الرئيسيّة الّتي يواجهها هٰذا النوع من النظريّات ـ وهناك نظريّاتٌ أخرى كثيرة من هٰذا القبيل قد ذكرتُها في كتابي الآخر "فلسفة العقل" ـ هي أنّها تتطلّب تحديد ما إذا كانت هناك نقاطٌ معيّنة في سلسلة الأسباب والنتائج تتمتّع بوضعٍ خاصّ، أي بأن تشكّل بدايةً للسلسلة أو نهايةً لها؛ مع أنّه، وفقًا للنظرة الموضوعيّة، لا توجد نقاطٌ في السلسلة تمتلك مثل هٰذه الخاصّيّة[1]. وبتطبيق هٰذا الأمر على المثال السابق، نجد أنّ المسألة تتطلّب تحديد أنّ القطّة ـ بذاتها، لا مجرّد ظهرها أو فرائها أو الفوتونات المنتقلة منها، وما إلى ذٰلك ـ هي من النوع (أ) بحيث تشكّل بدايةً لسلسلة السببيّة، وأن نحدّد حدثًا دماغيًّا معيّنًا من النوع (ب) بحيث يشكّل بنفسه نهايةً لهٰذه السلسلة، وليس أيّ

---

(1) انظر:

Karl Popper, “Language and the Body-Mind Problem,” in *Conjectures and Refutations* (Routledge, 1962); Hilary Putnam, *Renewing Philosophy* (Harvard University Press, 1992), chapter 3; Josep E. Corbi and Josep L. Prades, *Minds, Causes, and Mechanisms* (Blackwell, 2000), chapter 5.

حدثٍ دماغي آخر يقع قبله أو بعده، أو وصول الفوتونات من القطّة إلى العين أو أيّ شيءٍ آخر، بحيث يكون هو النهاية بدلًا عنه. ولٰكن إذا تحدّثنا بموضوعيّة، بعيدًا عن الاهتمامات والتفسيرات الإنسانيّة، فلن نجد إلّا جريانًا وتدفّقًا سببيًّا: حيث ينتقل الضوء من الشمس الى القطّة، فيضيء فراء القطّة أو أيّة أجزاءٍ أخرى مرئيّة، ثمّ ينتقل من تلك الأجزاء إلى أعيننا، وتقوم الحبال الضوئيّة في أعيننا بتسجيل ذٰلك الضوء من خلال نشاطٍ يقوم به العصب البصري، ثمّ تشتعل المجموعة العصبيّة في الدماغ مسبّبةً إشتعال مجاميع عصبيّةٍ أخرى، وهٰكذا... ممّا يؤدّي إلى ثني العضلات وتحرّكها نحو القطّة ثمّ يتبع ذٰلك مداعبتها. ومن الواضح أنّ هٰذه السلسلة السببيّة ترجع الى الوراء، أي إلى ما قبل أن يأتي نور الشمس، وتستمرّ إلى الأمام إلى ما بعد مداعبة القطّة. والآن، ما الّذي يوجب اعتبار أيٍّ من هٰذه النقاط على أنّه البداية أو النهاية لهٰذه السلسلة السببيّة؟ والجواب هو أنّنا نحن من يحدّد ذٰلك حينما ننتخب القطّة بالذات، وننتخب أحداثًا بعينها في الدماغ وفقًا لما يتعلّق به اهتمامنا. أمّا في العالَم الطبيعي، فلا يوجد إلّا مجموعةٌ من الأحداث والحلقات المتسلسلة بلا نهاية، لا يُعرَف ما قبلها ممّا بعدها. فالأمر برمّته يتحدّد بالنسبة إلى تفسيرنا العقلي للسلسلة؛ وهٰذا يعني عدم صحّة اللجوء إلى بدايات تلك السلاسل ونهاياتها بداعي إعطاء تفسيرٍ للعقل، بل سيكون عملًا متناقضًا. ومع ذٰلك، يقوم المادّيون مرّةً أخرى ببيان استدلالٍ دوريٍّ باطل، حيث يستعملون المسألة نفسها الّتي يُفترض أنّهم بصدد تفسيرها.

وأخيرًا، يحتوي تشبيه المادّيين للعقل بجهاز الحاسوب على تناقضٍ من جهةٍ رابعة؛ وذٰلك لأنّه يلغي إمكانيّة القيام بأيّ استدلالٍ عقلاني، بما في ذٰلك

الاستدلال الّذي يريد له المادّيّون أن يكون مُثبِتًا لفرضيّتهم. ففي مثال الآلة الحاسبة، نجدُ أنّ رمزًا أو مجموعةً من الرموز تُنتج رمزًا آخر أو مجموعةً أخرى من الرموز، والفضل في ذٰلك يعود إلى الخواصّ الطبيعيّة لتلك الرموز دون أن يكون هناك أيُّ دورٍ على الإطلاق لمعاني تلك الرموز الموجودة في مثل هٰذه العمليّات. فإذا ضغطنا زر "2" ثمّ زر "+" ثمّ زر "2"، ستُظهِر الآلة الرقم "4" على سطح شاشتها، وذٰلك لأنّ الآلة قد صُمِّمت بطريقةٍ معيّنة، تقوم من خلال النبضات الألكترونيّة الصادرة من الضغط على تلك المجموعة من الأزرار بإنتاج نبضةٍ أخرى تصاحب الرمز الأخير، وهٰكذا يظهر الرمز "4" على الشاشة. ولذا، فإنّ المجموعة الأولى من الرموز ستؤدّي إلى ظهور الرمز الأخير على الشاشة، بغضّ النظر عمّا تعني تلك الرموز جميعًا، حتّى وإن كانت لا تعني شيئًا. فمثلًا لو اعتبرنا الرمز "2" يعني العدد ثلاثة، واعتبرنا الرمز "+" يعني "ناقص"، واعتبرنا الرمز "4" يعني ثلاثةً وعشرين، فإنّ الناتج الّذي يظهر على الشاشة سيكون على شكل الرمز "4" بعد أن نقوم بالضغط على تلك الرموز بهٰذا التسلسل: 2+2=، حتّى وإن كانت تلك الرموز تمثّل أعدادًا غير المتعارف عليها كما افترضنا، وبالتالي سيكون معنى هٰذه العمليّة هو أنّ ثلاثة ناقص ثلاثة يساوي ثلاثةً وعشرين.

ومن المفترض أن ينطبق هٰذا الأمر نفسه على طريقة تحويل الدماغ لرمزٍ ما الى رمزٍ آخر؛ إذ إنّ الخواصّ الكيميائيّة الكهربائيّة لتلك الرموز المقصودة هي الّتي تقوم بعمليّة التحويل من رمزٍ إلى آخر، ولا دخل للمعنى في هٰذه العمليّة. فهٰذا هو جوهر الدعوى المطروحة، إذ إنّ المقصود من ادّعاء تفسير كلّ شيءٍ على أساس الخواصّ الكيميائيّة الكهربائيّة هو بيان كيف أنّ الفكرة تتكوّن

وفقًا لعمليّةٍ مادّيّةٍ بحتة؛ ويعني أنّنا حين ننطلق من فكرة أنّ "كلّ الناس فانون"، ونضمّ إليها فكرة أنّ "سقراط إنسان" لنستنتج منهما فكرة أنّ "سقراط فانٍ"، سوف لن يكون لمضمون هٰذه الأفكار أيّ دورٍ في عمليّة الانتقال من فكرةٍ إلى أخرى، بل إنّ الرموز الحادثة في الدماغ، والتي تطابق جملة "كلّ الناس فانون" وجملة "سقراط إنسان"، هي الّتي ستولّد لدينا رمزًا آخر يطابق جملة "سقراط فانٍ"، حتّى لو كانت جملة "كلّ الناس فانون" تعني أمرًا آخر مختلفًا، مثل: "السماء تمطر الآن في كليفلاند!" وكانت جملة "سقراط إنسان" تعني شيئًا آخر، مثل: "لحم البقر المشوي لذيذٌ جدًّا!" وكانت جملة "سقراط فانٍ" تعني أنّ "ريتشارد دوكِنز رجلٌ مُسلِم!" ففي جميع الأحوال سوف نقول "إنّ كلّ الناس فانون، وسقراط إنسان؛ إذن سقراط فانٍ"، حتّى لو كان ذٰلك يعني أمرًا آخر تمامًا، مثل "السماء تمطر الآن في كليفلاند، ولحم البقر المشوي لذيذٌ جدًّا؛ إذن، ريتشارد دوكِنز رجلٌ مسلم!"

فجوهر الفكرة، مع العودة إلى مثال الآلة الحاسبة، هو أنّ ثقتنا بكون هٰذه الآلة تعطي نتائج صحيحة ـ وهو أمرٌ صحيحٌ تمامًا في الحالة العاديّة ـ ولٰكن إذا فرضنا أنّ الرمز "2" يمثّل العدد "اثنين" والرمز "+" يمثل الجمع، والرمز "4" يمثل العدد أربعة. ولٰكنّنا في المقابل، إذا افترضنا، ولأيّ سببٍ من الأسباب، أنّ الرمز "2" يمثّل العدد ثلاثة، والرمز "+" يمثّل الطرح، والرمز "4" يمثّل العدد ثلاثةً وعشرين؛ فهٰذا يعني أنّنا لن نعتبر الإجابة صحيحة؛ إذ حتّى مع عدم ارتباط معنى هٰذه الرموز بما يجري من أحداثٍ فيزيائيّة ضمن الآلة الحاسبة، إلّا أنّ معنى هٰذه الرموز يبقى مرتبطًا بكون عمل تلك الآلة يؤدّي إلى إجاباتٍ رياضيّةٍ صحيحة. وهٰذا الأمر بعينه ينطبق على عمل العقل؛

والسبب في ذٰلك هو أنّنا نعتقد بأنّ العقل يفرض علينا أن نستنتج من هاتين المقدّمتين: "كلّ الناس فانون" و"سقراط إنسان"، النتيجة القائلة بأنّ "سقراط فانٍ"، لأنّنا ننطلق مسبقًا من كون تلك الجمل تحمل معانيها المألوفة عندنا. وفي المقابل، إذا فرضنا أنّ تلك الجمل تحمل تلك المعاني الغريبة الّتي ذكرناها سالفًا، فإنّنا لن نعتبر تلك السلسلة المنطقيّة عقلانيّةً أبدًا، إذ ليس من العقل في شيء أن تفترض أنّ معرفتك بالسماء تمطر في كليفلاند مع معرفتك بطيب لحم البقر المشوي، تؤدّيان إلى الاستنتاج بأنّ ريتشارد دوكِنز رجلٌ مسلم! ومن هنا، فحتّى لو لم يكن لمعاني الرموز، الّتي يُعتقد أنّها شيفراتٌ تحدث في الدماغ، أيُّ ارتباطٍ في حدوث عمليّة التوليد بين الرموز، إلّا أنّ هٰذه المعاني تبقى مرتبطةً جوهريًّا بمنطقيّة عمليّة الاستدلال.

إنّ الدرس الّذي يعطينا إيّاه هٰذا الأمر، هو أن لا علاقة للمعاني بما يجري من عمليّة توليدٍ بين الرموز وفقًا لقواعد الخوارزميّات، ومع ذٰلك، فإنّ لها كلَّ العلاقة في منطقيّةِ أيِّ عمليّة انتقالٍ من فكرةٍ إلى أخرى؛ وهٰذا يعني أنّه من غير الممكن توحيد التفكير المنطقي مع عمليّات الانتقال من رمزٍ إلى آخر وفقًا لقواعد الخوارزميّات. ثمّ إذا أصرّ المادّي، ولا بدّ له أن يصرّ إذا ما أراد أن يفسّر الفكر "تفسيرًا مادّيًّا" كما يدّعي، بأنّ مثل هٰذه الحسابات، الّتي تجري في الدماغ عن طريق عمليّاتٍ كيميائيّةٍ كهربائيّة، هي كلّ ما في الأمر ولا شيء غيره عندما ننتقل من فكرةٍ إلى أخرى. فهٰذا يعني بالضرورة أنّه ليس لمعاني أفكارنا ولا للعلاقات المنطقيّة القائمة بينها (أو حتّى عدم العلاقة)، أيّ دورٍ في تحديد سبب قيامنا بتلك الاستنتاجات الّتي نتوصّل إليها. ومع ذٰلك، لا زلنا نقول بأنّ فكرة "سقراط فانٍ" هي نتيجةُ الفكرتين الأُوليين، وهما "كلّ الناس

فانون" و"سقراط إنسان"، حتّى وإن كانت هٰذه الأفكار تحمل معانٍ مجنونة، مثل فكرة أنّ "ريتشارد دوكِنز رجلٌ مسلم" المستنتجة من الفكرتين: "السماء تمطر الآن في كليفلاند" و"لحم البقر المشوي لذيذٌ جدًّا". والخلاصة هي أنّه إذا كان ادّعاء المادّي صحيحًا، فهٰذا يعني أنّه حتّى لو كانت كلّ عمليّات أفكارنا غير عقلانيّة وكلُّ أدلّتنا واهية، فإنّها ما زالت تبدو لنا منطقيّةً ومستندةً إلى العقل. ولٰكن في هٰذه الحالة، لن يمكننا أبدًا أن نقرّر حقًّا ما إذا كانت عمليّات أفكارنا وأدلّتنا عقلانيّة. ومهما بدت لنا كذٰلك، فإنّها قد تكون غير عقلانيّةٍ بالمرّة. وعليه، إذا سلّمنا بصواب المذهب المادّي، فعندئذٍ لن يكون بإمكاننا أن نثق بشيءٍ من أدلّتنا، بما في ذٰلك أدلّة المذهب المادّي نفسه.

يُسمّى هٰذا النوع من الاستدلال بـ "الاستدلال من التفكير". وهناك صِيَغٌ عديدةٌ منها تمّ تقديمها والدفاع عنها من قِبل مفكّرين كُثُر من أمثال سي. أس. لويس (C.S. Lewis)، وكارل بوبر، وألفِن بلانتينغا، وويليم هاسكر[1]. وقد رأينا خلاله كيف أنّ كلًّا من المذهب المادّي والمذهب الطبيعي، يقوّضان أصل إمكانيّة وجود تفكيرٍ عقلانيٍ، فضلًا عن كونهما لا يقومان على أيّ أدلّةٍ عقلانيّةٍ تصحّحهما؛ وهٰذا الأمر ينطبق أيضًا على نظريّة الميمة الّتي تبنّاها

---

(1) انظر:

C.S. Lewis, Miracles (Macmillan, 1978), Karl Popper, Objective Knowledge, revised edition (Oxford University Press, 1979), Chapter 6; Alvin Plantinga, Warrant and Proper Function (Oxford University Press, 1993), Chapter 12; and William Hasker, The Emergent Self, Chapter 3. Victor Reppert provides a useful book-length treatment in C. S. Lewis's Dangerous Idea: In Defense of the Argument from Reason (InterVarsity Press, 2003). I discuss the argument at slightly greater length in (where else?) my book Philosophy of Mind.

دوكِنز ودِنَت. فإذا كان صراع "الميمات" على البقاء هو الّذي يقرّر أفكارنا، دون أي درايةٍ لنا بذٰلك، فهٰذا يعني أنّنا لا نستطيع أن نكون واثقين من أيّ شيءٍ نؤمن به، ولا من أيّة حجّةٍ نقدّمها من أجل الدفاع عمّا نؤمن به، ولا نستطيع أن نؤكّد إن كان ما ندّعيه صحيحًا أو أمرًا يفرضه العقل. لأنّنا إذا افترضنا أنّ نظريّة الميمة صحيحة، فهٰذا يعني أنّ معتقداتنا ستكون صحيحةً عندنا، وأنّ الأدلّة الّتي نفضّلها ستكون ناهضة؛ وذٰلك لأنّ معتقداتنا وأدلّتنا في هٰذه الحالة، وبغضّ النظر عن السبب، ستكون معبّرةً عمّا اتّفق له أن ينتصر في صراع الميمات على البقاء، دون أن يكون لذٰلك أيُّ علاقةٍ بكونها معتقداتٍ وأدلّةً عقلانيّةً وموضوعيّة)[1].

والآن، وكما قلتُ سابقًا، فإنّ التفسير المادّي للعقل متناقض، على الأقل انطلاقًا من تصوّر العالم المادّي وفقًا للفلسفة الميكانيكيّة، وهو التصوّر الّذي

---

(1) قد يقال بأنّ العقائد الحقّة تدوم أكثر من غيرها بسبب قيمتها، وبذٰلك فإنّ الإختيار الطبيعي يفضّل تلك العقائد، ويؤكّد بأنّ عمليّات الفكر لدينا يمكن الإعتماد عليها. ولٰكن هناك مشكلتان تواجهان هٰذا الأمر، الأولى هي أنّه ليس هناك منطقٌ يفكّر بأنّ العقائد الحقّة دائمًا تدوم أكثر من غيرها بسبب قيمتها، لأنّ هناك نوعًا من الحقائق تشكّل معرفتها خطرًا علينا، لذٰلك يقوم الإختيار الطبيعي بإعادة تشكيل عقولنا لكي يمنعنا من التصديق بتلك الحقائق الخطرة. والثانية، حتّى وإن سلّمنا بأنّ قيمة العقائد الحقّة دائمًا ما تكون أكثر استمرارًا من غيرها، فهٰذا لا يعني أنّ الإختيار الطبيعي يفضّل تلك العقائد على غيرها، فإنّ صواب أو خطأ أيّة عقيدةٍ مرتبطٌ بمعاني تلك العقيدة. وكما مرّ بنا، فإنّ معنى النقاش المادّي ليس له أيُّ دورٍ سببي في أيٍّ من عمليّات تفكيرنا. وهٰكذا، فإنّ صواب أو خطأ أيّة عقيدة ليس له أيُّ دورٍ سببي في أيّة عمليّةٍ عقليّة. وهٰذا بدوره يعني أنّه حينما تجرّنا معتقداتنا لسلوكٍ معيّن، فإنّ صواب أو خطأ معتقداتنا لا يلعب أيّ دور في تسبيب ذٰلك السلوك. وبما أنّ الاختيار الطبيعي لا يمكن أن يجتثّ العقائد الباطلة إلّا عن طريق اجتثاث السلوك الّذي تسبّبه تلك العقائد فقط، فهٰذا يعني أنّ الاختيار الطبيعي لا يمكنه أن يجتثّ العقائد الباطلة.

تتبنّاه المادّية، صراحةً أو ضمنًا، بشكلٍ رسمي. ولٰكن لنفترض أنّنا رفضنا هٰذا المفهوم عن العالم المادّي، واعترفنا بنظريّة العلل الغائيّة والعلل الصوريّة الّتي تبنّاها أرسطو، فإنّ تشبيه العقل بالحاسوب بالنحو الّذي عرضتُه سابقًا، سواءٌ اعتقد أحدهم بأنّه يحمل قيمةً ما، إذا أعدنا تفسيره وفقًا لنظريّة أرسطو، أم لا - وأنا لا أرى ذٰلك - فإنّ النتيجة الّتي سنصل إليها في النهاية هي أنّه متناقضٌ لا محالة، إذ إنّ فكرة السير حسب القواعد بلا وعي، يمكن أن نفهمها على هٰذا الأساس بأنّها أحدُ أمثلة العلّة الغائيّة. فكما أنّ عود الثقاب بطبيعته يسلك نحو توليد النار والحرارة وليس بسبب أيّ مؤثّرٍ آخر، ممّا يعني أنّه يسلك بلا إرادةٍ أو وعي نحو تحقيق تلك الآثار باعتبارها الغاية من وجوده، فكذٰلك الحال بالنسبة إلى عمليّات الدماغ الّتي قد تكون سالكةً بلا إرادةٍ أو قصدٍ ووعي، نحو توليد عمليّاتٍ أخرى وتوليد أنماطٍ بعينها من الكلام والسلوك دون غيرها. وعمومًا، نستطيع، على أساس مفهوم العلّة الغائيّة، أن نقوم بتحديد نقطةٍ معيّنة في السلسلة السببيّة لتكون هي البداية، وتحديد نقطةٍ أخرى فيها لتكون هي النهاية؛ لأنّ الأمر لا يعدو كونه مسألة تحديد أمرٍ معيّن ليكون هو السبب للوصول إلى نتيجةٍ معيّنة نعتبرها هي الغاية والغرض. وإذا كانت بعض الخواصّ الطبيعيّة لشيءٍ ما هي الّتي تشير إلى أمرٍ معيّن، فلن يكون من السخف اعتبار تلك الخواصّ هي الرموز الّتي تبيّن المعنى الحقيقي لذٰلك الشيء الّذي تشير إليه. وبالتالي، وعلى عكس الصورة الّتي رسمتها الفلسفة الميكانيكيّة عن هٰذا الأمر، والتي تجرّد العالَم المادّي من الغاية والمعنى وتضعهما في العقل فقط، فإنّ الصورة الّتي رسمتها الفلسفة الأرسطيّة تسمح بوجود معانٍ حقيقيّة، وغاياتٍ أو سلوكٍ نحو

هدفٍ معيّن، ولو عن طريق عمليّاتٍ طبيعيّةٍ غير واعية.

ومن هنا، عندما يلجأ المادّيون إلى مفاهيم مثل "الخوارزميّة" و"عمليّات معلوماتيّة" و"حاسوب"، في محاولةٍ منهم لإعطاء تفسيرٍ "طبيعي" للعقل، فإنّ كلّ هٰذه الاعتبارات الّتي يتبنّونها إنّما يمكن أن تكون معقولةً فيما أرى، لسببٍ واحدٍ لا غير، وهو أنّ فهم جميع هٰذه المفاهيم إنّما يتمّ، شاؤوا أم أبوا، وفقًا لمبدإ العلّة الغائيّة الّذي قرّره أرسطو. أمّا الّذي يمنعهم من رؤية الحقيقة أمران: جهلهم بالمعنى الحقيقي للعلّة الغائيّة، وتمسّكهم الساذج والمتعنّت بالفلسفة الميكانيكيّة، إلّا أنّ إدراكهم بفطرتهم السليمة أنّه لا بدّ من وجود غاياتٍ ومعانٍ في العالم الطبيعي، وقيامهم من خلال ذٰلك بصياغة مفاهيم من قبيل الخوارزميّة والحاسوب وما شابهها، هو الّذي أوهمهم بتوافق هٰذه المفاهيم مع الرؤية الميكانيكيّة. وعندما يتمّ إبعاد كلّ هٰذه الأفكار المشوّشة، عندها يصبح واضحًا للعيان أنّ كلّ المصطلحات الّتي تُستخدم في مجال أجهزة الحاسوب، لا تُظهِر من الحقيقة إلّا النزر اليسير، وأنّه لا مناص لهم: إمّا من التمسّك بالمسار الميكانيكي بشكلٍ منطقي، وهٰذا يعني تخلّيهم عن هٰذا التشبيه، إذ إنّ تشبيه العقل بجهاز الحاسوب ليس منطقيًّا تمامًا، أو من الاعتراف علنًا بوجود العلل الغائيّة وفي هٰذه الحالة تصبح مصطلحات الحاسوب بلا معنى، ومشوّشة، أو لا قيمة لها على الأقلّ، وفي كلتا الحالتين لا شيء أفضل من الرجوع صراحةً ومباشرةً إلى ما قرّره أرسطو. لقد اقترب بعض المادّيين كثيرًا من فعل هٰذا الأمر، فقد اقترح ديفِد أرمسترونغ على أصحابه المادّيين أن ينظروا إلى تصرّفات الأشياء الطبيعيّة على أنّها تمتلك حالاتٍ من نوع "النيّة الأوّليّة" أو من نوع "النظر إلى ما وراء أنفسها" بداعي تحقيق هدفٍ محدّدٍ ومعيّن، كالزجاج مثلًا

حينما يكون هشًّا، يكون له نوعٌ من الميل إلى التحطّم حتّى وإن لم يتحطّم[1]. إلّا أنّ الّذي عجز عن إدراكه أرمسترونغ وأمثاله، هو حقيقة أنّهم حينما يفكّرون بهٰذا النحو، فإنّهم بشكلٍ أو بآخر، يعودون إلى التمسّك بمفهوم أرسطو حول الغائيّة، وبالتالي التخلّي عن الفلسفة الميكانيكيّة.

ومثل هٰذه الفلسفة الأرسطيّة الحديثة المبطّنة، تظهر جليًّا في كتابات بعض الفلاسفة المعاصرين المهتمّين بتحليل الأفعال البشريّة، من أمثال جي.أف شويلر (G.F. Schueler) وسكوت سيهون (Scott Sehon)[2]. والحقيقة أنّ العلّة الغائيّة تظهر في أفعالنا ونيّاتنا أكثر ممّا تظهر في مظاهر الحياة الأخرى، فنحن نعمل دائمًا من أجل الوصول إلى غايةٍ، وهدفٍ، وغرضٍ محدّد. وقد حاول بعض الفلاسفة أن يبيّنوا أنّ بإمكاننا إقصاء الغائيّة أو السلوك نحو الهدف، من تفسيراتنا وتوضيحاتنا للأفعال البشريّة، بحيث نستطيع أن نصف هٰذه العناصر في إطار العلل الفاعليّة بدلًا من إطار العلل الغائيّة. فعلى سبيل المثال، يُقال إنّه من الممكن أن نشرح هٰذه الجملة: "أسقط زيدٌ قدح الماء من يده من أجل أن يشتّت انتباه عمرو" باستعمال أسلوبٍ آخر عن طريق إعادة صياغتها بهٰذا الشكل: "نوى زيدٌ تشتيت انتباه عمرو، وهٰذا ما سبّب إسقاطه لقدح الماء من يده"، فقد استغنت الجملة الثانية عن العنصر

---

(1) D.M. Armstrong, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction* (Westview, 1999), p. 138-140.

(2) G.F. Schueler, *Reasons and Purposes: Human Rationality and the Teleological Explanation of Action* (Oxford University Press, 2003); Scott Sehon, *Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation* (MIT Press, 2005).

الغائي الموجود في الجملة الأولى[1]. ومع ذٰلك، يؤكّد شويلر وسيهون على أنّ محاولة إقصاء العنصر الغائي هٰذه غير ناجحة بتاتًا، فمن الممكن، في المثال السابق، أن نفهم أنّ زيدًا نوى تشتيت انتباه عمرو، ولٰكنّه وبسبب هٰذه النيّة ارتعشت يداه من شدّة توتّره، فوقع القدح من يده قبل أن يوقعه هو باختياره. ففي هٰذه الحالة، تكون الجملة الثانية صحيحة "نوى زيدٌ تشتيت انتباه عمرو، وهٰذا ما سبّب إسقاطه لقدح الماء من يده"، ولا تكون الجملة الأولى كذٰلك، إذ إنّه في هٰذه الحالة أسقط القدح من يده ولٰكن ليس من أجل تشتيت انتباه عمرو، حتّى وإن كان هو يريد فعلًا أن يفعل ذٰلك، ولٰكنّ القدح سقط من يده ليس لذٰلك السبب، بل بسبب ارتعاش يده من شدّة توتّره. وبهٰذا، فإنّ الجملتين أعلاه ليستا متطابقتين في المعنى. ثمّ لكي يُسعف المادّي محاولته لإعادة صياغة الجملة، كان لزامًا عليه أن يشترط جعل النيّة سببًا في النتيجة الحادثة، وهٰذا السبب لا يتحقّق إلّا عن طريق حركةٍ معيّنة من الجسم يتحكم بها ويوجّهُها الفاعل، وليس عن طريق حركةٍ غير إراديّة أو ما شابهها. ولٰكنّ المشكلة في هٰذا التبرير هو أنّ كلمتَي "يتحكم" و"يوجّه" في حدّ ذاتهما هما من المفاهيم الغائيّة، إذ إنّ التحكم والتوجيه لا يكونان إلّا نحو غايةٍ وغرض، وبالنتيجة فإنّ هٰذا التحليل لا يُقصي العنصر الغائي بأيّ شكلٍ من الأشكال[2].

---

(1) حتّى وإن كان التوصيف الثاني يحتوي على إشارة إلى "نيّة" بوب، وهٰذا كأحد الأمثلة على القصد، فهو شيءٌ لا نرى إمكانيّة أقصائه أو اختزاله إلى إحدى صفات بوب المادّيّة أو إلغائه تمامًا. ولٰكن ما يمكن قوله الآن هو ما يلي: حتّى لو أنّ المؤمن بالمادّيّة يمكنه أن يجد مخرجًا من هٰذه المعضلة، فإنّ فكرة إقصاء العناصر الغائيّة من تفسيرات الفعل الإنساني ستفشل بلا شكّ.

(2) للاطّلاع على تحليلٍ مفصّل للمثال المطروح، ومن ثمّ دحض المحاولات المتعدّدة للتخلّص من هٰذه المشكلة، راجع كتاب:

Sehon, *Teleological Realism*, chapter 7.

ومن هنا، من المستحيل منطقيًا أن تُقصى العلّة الغائيّة أو العنصر الغائي من أيّ موضوعٍ يتناول تفسيرًا أو بيانًا للأفعال البشريّة. وقد عبّر، ذات مرّة، ألفرد نورث وايتهَد عن هٰذه الحقيقة بقوله: "إنّ أولٰئك الذين يكرّسون أنفسهم لغرض إثبات عدم وجود الغرض، يؤسّسون لدراسةٍ مهمّة حول الموضوع"[1].

الغائية غير القابلة للرفض

إنّ النتيجة المترتّبة على هٰذا كلّه، هي: أنّه عندما يقول المادّي بأنّ كلّ ما عدا العقل قد تمّ تفسيره وفقًا للمذهب المادّي، فلماذا إذن يكون هو استثناءً من ذٰلك؟ فهو بهٰذا يكشف عن جهله التامّ بما يجري. إذ إنّ هٰذا العقل الّذي يتساءل عن سبب استثنائه ليس إلّا البساط الّذي دأبَ الفلاسفة المعاصرون على تجميع كل ما لا تنطبق عليه معايير الرؤية الميكانيكيّة للعالم تحته. لقد كان أوائل الفلاسفة المعاصرين على وعيٍ بهٰذا الأمر، بما فيهم ديكارت ولوك؛ وهٰذا هو السبب الّذي جعلهم يؤمنون بثنائيّة العقل والمادّة، وليس "جهلهم بعلم الأعصاب الحديث" أو غيرها من الأفكار المضلّلة، حيث تشكّل الثنائيّة ملاذًا وحيدًا وضروريًّا لمن يتمسّك بالرؤية الميكانيكيّة ولا يريد الانجرار إلى المادّيّة الإقصائيّة. والحلّ الوحيد لتجاوز الاثنين معًا، أعني ثنائيّة العقل والمادّة، والمادّية الإقصائيّة المضادّة لها، إنّما يكون من خلال العودة إلى فكر أرسطو[2]، وهٰذا ما حدث بالفعل لبعض المادّيين، ولو جزئيًّا على الأقل ومن

(1) Alfred North Whitehead, *The Function of Reason* (Princeton University Press, 1929), p. 12.

(2) وبدقّةٍ أكثر، هٰذه هي الطريقة الوحيدة لتجنّب تلك البدائل إذا ما آمنّا بوجود عالمٍ مادّي في المقام الأوّل. والخيار الآخر هو المثاليّة، بمعنى أنّ المادّة وهمٌ والعقل حقيقةٌ لا حقيقةَ غيرها. ولٰكنّ

حيث لا يشعرون. وأمّا القيام بذٰلك بشكلٍ تام، لا يعني إلّا التخلّي عن المادّيّة. فهل يمكن أن يكون هناك شيءٌ أسوء من ذٰلك بالنسبة إلى المادّيّين؟ في الحقيقة، نعم يمكن، بل يوجد بالفعل، إذ إنّ خدعة المادّيّين بأنّ "كلّ ما عدا العقل قد تمّ تفسيره وفقًا للمادّيّة" لا أساس لها من الصحّة. وكما أكّدتُ مرارًا في هٰذا الكتاب، فإنّ الدعوى القائلة بأنّ العلم الحديث قد أقصى مفهوم العلل الغائيّة من الصورة الّتي رسمها عن العالم الطبيعي، ما هي إلّا خرافة خالصة ومحض تصريحٍ يتماشى مع ما هو مخطّطٌ له مسبقًا، وما هي إلّا أمنيةٌ مستحيلة التحقّق. فأكثر ما تتجلّى فيه هٰذه الغائيّة المحتومة هو فكر الإنسان وفعله، مع أنّ هناك الكثير من الأمثلة الأخرى عليها غير هٰذين. إنّما العلّة الغائيّة تتخلّل العالم الطبيعي بدايةً من الأعضاء الحياتيّة المعقّدة، وصولًا إلى أبسط التفاعلات السببيّة الّتي لا تُرى إلّا من خلال أكثر المجاهر تطوّرًا. وأكثر ما يثير السخرية هو أنّ كلًّا من العلم والفلسفة الحديثين لم يستطيعا إثبات خلاف ذٰلك، بل قاما ـ رغمًا عنهما ـ بجعلها أكثر وضوحًا وجلاءً. وحتّى نرى كيف حصل ذٰلك، علينا أن نقوم بفحص ثلاثةٍ من مستويات الواقع الطبيعي الّتي أظهرت عدم إمكان التنازل عن العلّة الغائيّة، وهي: الوقائع البايولوجيّة، والأنظمة غير العضوية، والقوانين الأساسيّة للطبيعة.

أـ الوقائع البايولوجيّة: ترمي نظريّة داروِن إلى إكمال الثورة الميكانيكيّة

أتباع النظريّة الطبيعيّة أو العلمانيّين لا يحبّذون اعتبار هٰذه النظرة أكثر قبولًا من نظريّة الثنائيّة الّتي تبنّاها ديكارت، أو النظريّة الأرسطيّة. للاطّلاع على دراسةٍ لبعض مشاكل النسخة المعاصرة من المثاليّة، انظر:

Edwarf Feser, Philosophy of Mind, Chapter 5.

الّتي بدأها غاليليو، وديكارت، وهوبز، ولوك، وغيرهم، وذٰلك عن طريق إقصاء العنصر الغائي والعلّة الغائيّة من البايولوجيا. بيد أنّ أتباع النظريّة الداروينيّة المعاصرين من علماء الأحياء، حالهم حال أسلافهم من أتباع نظريّة أرسطو، كانوا دائمًا يستعينون باللغة الغائيّة في وصفهم وشرحهم للظواهر الّتي يتعاملون معها، حيث لم يُنكر أحدٌ استحالة استمرارهم في البحث والكتابة دون الاستعانة باللغة الغائيّة. فهم، مثلًا، لا يتوقّفون عن الحديث عن وظيفة القلب، ووظائف الكلى، ودور قفزة الغزلان في إعطاء إشارةٍ باقتراب حيواناتٍ مفترسةٍ منها، ويتحدّثون دائمًا عن الغرض والغاية والهدف من وجود عضوٍ ما، أو من سلوكٍ بايولوجي معيّن. يبيّن إتيان جيلسون (Etienne Gilson)، وبالتفصيل، في كتابه "من أرسطو إلى دارون ثمّ العودة مرّةً أخرى" كيف أنّ التفكير الغائي يخترق أعماق نظريّة النشوء والارتقاء من أوّل فصولها. وأمّا ديفِد ستوف، في كتابه: "خياليّات داروينيّة"، فيذكر بالوثائق أنّ الغائيّة عاملٌ مركزي وملحوظ للغاية في كتابات علماء الأحياء المعاصرين البارزين من أمثال جي. سي. ويليامز (G.C. Williams) وصديقنا الطيّب ريتشارد دوكِنز، الّذي تُعدّ نظريّته المُسمّاة "الجين الأناني" الّتي تتحدّث عن أهداف وغايات الجينات البشريّة، غائيّةً بامتياز من أوّلها إلى آخرها[1]. أمّا دارون نفسه، فقد قال ذات مرّة: "من الصعب على كلّ من

---

(1) Etienne Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution* (University of Notre Dame Press, 1984; David Stove, *Darwinian Fairytales* (Encounter Books, 2006); Stanley L. Jaki, *The Purpose of It All* (Scottish Academic Press, 1990).

يحاول أن يكتب جملة، أن يغضّ النظر عن الهدف من وراء استخدام هٰذه الكلمة أو تلك"[1]. وعليه، فما الّذي يجري هنا؟

يقول ستوف: "يدرك علماء الأحياء، الذين يستخدمون مفاهيم كهٰذه، أنّ هٰذا الاستخدام لا بدّ أن يأتي في كلام مؤيّدي داروِن على الأقل "مصحوبًا بملاحظاتٍ خفيّة تعِدُ بشيءٍ من قبيل أنّه ((سيأتي لاحقًا بيانٌ لهٰذه الأمور بعيدًا عن اللغة الغائيّة))، إلّا أنّهم مع قيامهم بالكثير من هٰذه الوعود، لم يعودوا، مع الوقت، يؤمنون بوجودها، ونسوا ما تعنيه تلك المصطلحات الغائيّة، أو أنّهم تناسوا حقيقة أنّهم لم يعودوا يوضّحون الأمور على طريقة داروِن"[2]. وعلى أيّة حال، فقد حاول بعض الفلاسفة الطبيعيّين ـ وهو أمرٌ يُحسب لهم ـ تسديد هٰذا الدين الّذي حمّله إيّاهم زملاؤهم من علماء الأحياء، وذٰلك عن طريق تقديم تحليلٍ لمصطلحات الغائيّة تمهيدًا لاستبدالها بأخرى غير غائيّة[3]. غير أنّ المفاجئ في الأمر ـ وبنحوٍ مُخزٍ ـ هو أنّ علماء الأحياء لم يقوموا بأيّ شيءٍ يُذكر فيما يخصّ هٰذه المحاولات، مع أنّه كان من الأجدر بهم الاعتراف بمدى صعوبة الموقف الّذي وجدوا أنفسهم فيه. ولعلّ هٰذا أقصى ما كان بإمكانهم فعله، إذ إنّ الوضع هنا، كما في سائر الموارد الأخرى الّتي يستغرق فيها العلماء

---

(1) In a letter to A. de Candolle, quoted in Michael Ghiselin, *Metaphysics and the Origin of Species* (SUNY Press, 1997), p. 63.

(2) David Stove, Darwinian Fairytales, p. 279.

(3) وهناك مقتطفان مفيدان حول هٰذه المسألة، وهما:

Colin Allen, Marc Bekoff, and George Lauder, eds., *Nature's Purposes: Analyses of Function and Design in Biology* (MIT Press, 1998); David J. Buller, ed., *Function, Selection, and Design* (SUNY Press, 1999).

في تخصّصاتهم فيتوهّمون أنّهم يستطيعون التعامل مع أيّ شيءٍ آخر، هو أنّ المسائل الّتي نتعامل معها، تُعَدُّ مفاهيميّةً وفلسفيّةً بطبيعتها، وليست تجريبيّةً و"علميّة". لقد اشتُهر عن سي. دي. برود (C.D. Broad) قوله: "إنّ الهراء الّذي يكتبه الفلاسفة عن قضايا علميّة، لا يصل إلى مستوى الهراء الّذي يكتبه العلماء عن قضايا فلسفيّة"[1]. ومصداق هٰذا الكلام نراه واضحًا فيما كتبه دوكِنز من ترّهاتٍ وهراء حول مسائل تخصّ وجود الإلٰه.

والحق أنّ الفلاسفة لم يكونوا أفضل حالًا من العلماء في هٰذه النقطة، والسبب في ذٰلك لا يعود إلى أنّ فطنتهم الفلسفيّة أقلّ من فطنة البايولوجيّين، بل يعود إلى أنّ المهمّة الموكلة إلى البايولوجيّين مهمّةٌ مستحيلة ويائسة، ومضيعةٌ للوقت، إذ هي في جوهرها مهمّةٌ تقضي بإثبات أنّ العلّة الغائيّة هي حقًّا نوعٌ من العلّة الفاعليّة لا الغائيّة. فالعلّيّة الغائيّة تتضمّن في جوهرها السلوك نحو الهدف، أمّا العلّة الفاعلة ـ على الأقلّ كما يفهمها المادّيّون والطبيعيّون ـ لا تتضمّن ذٰلك، وبالتالي فإنّ الفرق بين الاثنين شاسعٌ، حيث لا يمكن لهما أن يلتقيا، حتّى عند العودة إلى فلسفة أرسطو. فأنت قد تكرّس كلّ جهودك لتُثبت أنّ التفّاح هو بالحقيقة نوعٌ من البرتقال، أو أنّ الدائرة هي في الحقيقة نوعٌ من المربّعات، أو أنّ العقل هو في الحقيقة نوعٌ من المادّة. وقد بيّنّا سابقًا كيف أنّ اعتبار العقل مادّة ليس إلّا تجاهلًا أو إنكارًا لأصل وجود العقل، حيث لا يمكن تفسير العقل بها. والأمر عينه ينطبق على أيّة محاولةٍ لـ

---

(1) Quoted by J.O. Wisdom in a review of L. Susan Stebbing's *Philosophy and the Physicists*, in *The International Journal of Psycho-Analysis* 20: 204–11 (1939).

"تحليل" الغائيّة على طريقة العلّة الفاعليّة، فإنّها ستؤدّي، لا محالة، إلى تجاهل أو إنكار أصل وجود الغائيّة، ولا يمكن أن يتمَّ تفسيرها من خلالها. فإذا كان للفلاسفة الغلبة على العلماء في هٰذا الأمر، فإنّ السبب في ذٰلك يعود إلى أنّهم يستطيعون "إخفاء المغالطة" ـ كما عبّر عنها بيتر غيتش ـ بطريقةٍ أكثر ذكاءً ممّا يتصوّر علماء الأحياء من أمثال ويليامز ودوكِنز.

فلنأخذ على سبيل المثال النهج الحالي الأكثر انتشارًا في "تفسير الغائيّة وفقًا للرؤية الطبيعيّة" الّذي قام بوضعه الفيلسوفان روث مليكان (Ruth Millikan) ودانييل دِنَت[1]، وهو صديقٌ قديم لنا. يدّعي بعض أتباع النظريّة الداروينيّة أن نظريّة النشوء والإرتقاء يمكنها حلّ جميع المشاكل، ويمكنها تجفيف الدموع من الأعين، وهٰذه الفكرة منتشرةٌ جدًّا هنا. فبدلًا من القول بأنّ الكلى الموجودة ضمن أعضاء الكائنات الحيّة وظيفتها تنقية الدم، نقول بأنّ أسلاف تلك الكائنات الحيّة الذين تطوّرت لديهم الكلى في البداية كنتيجةٍ لعمليّة تحوّلٍ جيني اعتباطي، أرادوا من ذٰلك الاستمرار في الحياة بأعدادٍ أكبر من أولٰئك الذين ليس لديهم كلى، إذ إنّ الكلى ستجعل من دمائهم نقيّة، وهٰذا ما تسبّب في جعل الجين المخصصّ للكلى ينتقل إلى تلك الكائنات الحيّة وإلى غيرها من أمثالها. والقول بأنّ وظيفة عضوٍ ما، هي صنع هرمونٍ ما، هو بالحقيقة إختصارٌ للقول بأنّ هٰذا العضو تمّ اختياره لهٰذه العمليّة حسب تعبير نظريّة النشوء، وذٰلك لأنّ أسلاف ذٰلك العضو قد قاموا في السابق بصنع ذٰلك

---

(1) انظر على سبيل المثال:

Millikan's *Language, Thought, and Other Biological Categories* (MIT Press, 1987); Dennett's *Darwin's Dangerous Idea* (Simon and Schuster, 1995), chapter 14.

الهرمون، وهٰكذا. وبهٰذا نعترف ـ أو قد نعترف في المستقبل بعد إجراء بعض التعديلات والتغييرات ـ بأنّ من الممكن اختزال الغائيّة لتتحوّل من علّةٍ غائيّة إلى علّةٍ فاعليّة، فيكون هٰذا انتصارًا آخر للرؤية المادّية، وللتنوير، وللعلمانيّة، ولكلّ ما شابهها. وكلّ هٰذا أصبح ممكنًا من خلال تدخّل القدّيس تشارلز الغلاباغوسي. أو على الأقل سوف يأتي يومٌ لتصبح المسألة كذٰلك، إن لم يكن واضحًا الآن أنّها كذٰلك.

إنّ واحدًا من الأمور السخيفة الّتي تحتوي عليها هٰذه الفرضيّة، هو أنّك لا تستطيع معرفة وظيفة عضوٍ ما، حتّى تعرف شيئًا ما عن تاريخ نشوئه. ولٰكن يقول جيري فودور، إنّك لا تحتاج إلى أن تعرف كيف نشأت اليد (أو القلب أو العين أو الكبد) لكي تستنتج وظيفتها[1]. وأمّا الأمر السخيف الآخر، فهو قولهم بأنّ الشيء الّذي لم يحدث له تطوّر، لا يمكن أن يقوم بوظيفةٍ حياتيّة! فيقولون إنّ الكلى في أوّل ظهورها لم تكن لها وظيفةٌ في الجسم، وذٰلك لأنّها جاءت نتيجةً لتحوّلٍ جيني إعتباطي لم يخترها التطوّر للقيام بهٰذه الوظيفة. ويقول جيري فودور مرّةً أخرى: لو فرضنا، ولو نظريًّا، أنّ داروِن كان مخطئًا، وهٰذا افتراضٌ يجب أن يقبله أكثر مؤيّدي نظريّة داروِن عنادًا، ولو أنّك لا تستطيع أن تضمن ذٰلك، فعلى فرض أنّ الكلى لم تتطوّر أصلًا، ولم يحصل لها أيُّ تطوّرٍ حسب النظريّة، فمن الصعب أن تصدّق أنّ مؤدّى هٰذا الاحتمال هو أنّ الكلى لا تقوم بأيّة وظيفةٍ في الجسم[2]. والآن، لنأخذ رجل

---

(1) Jerry Fodor, *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind* (MIT Press, 1998), p. 210.

(2) Jerry Fodor, *The Mind Doesn't Work That Way* (MIT Press, 2000), p. 85.

المستنقعات كمثال، وهو مخلوقٌ يعرفه القرّاء المشغوفون بمتابعة المجلّات الفلسفيّة الأكاديميّة[1]. فلنتصوّر أنّ رجل المستنقعات هٰذا جاء نتيجة حادثةٍ عرضيّةٍ مخيفة حينما ضرب البرق بركةً مملوءةً بالفضلات الكيميائيّة وأوجد مخلوقًا يشبه الإنسان من حيث الأعضاء، ممّا جعل رجل المستنقعات هٰذا قادرًا على المشي والكلام، وقادرًا على التصرّف مثل أيّ إنسانٍ آخر. والسؤال هنا: هل سيكون لكليتي، وعيني، وأذني، وأنف هٰذا المخلوق أيّة وظائف أو لا؟ والجواب حسب منطوق نظريّة النشوء والارتقاء هو النفي، لأنّ هٰذه النظريّة تنفي أن تكون لتلك الأعضاء وظائف، وذٰلك لأنّ هٰذا الكائن لم يكن وليد الانتخاب الطبيعي.

فالمشكلة الرئيسة في هٰذه الفرضيّة تكمن فيما أكّده جون سيرل بأنّ الانتخاب الطبيعي لا دخل له إطلاقًا بالغائيّة أو الوظائف الطبيعيّة، مع أنّها هي النقطة الجوهريّة الّتي يستعين بها الانتخاب الطبيعي[2]. فالقول بأنّ عضوًا ما من أعضاء الجسم تمّ انتخابه من قِبل التطوّر لكي يؤدّي وظيفةً ما، لا يُعَدُّ تحليلًا ولا تفسيرًا لكيفيّة تأديته لتلك الوظيفة، بل يُعَدُّ اعترافًا بأنّ ذٰلك العضو لا يؤدّي أيّة وظيفة، ولٰكن يبدو أنّه يؤدّيها فقط. وهٰذا هو المقصود من إقصاء الغائيّة. وهٰكذا، فإنّ أيّة محاولةٍ لاختزال أو تحليل أو تفسير الغائيّة أو الوظيفة، كما تُسمّى في اصطلاح نظريّة داروِن، لن تكون إلّا محض غباءٍ

---

(1) إنّ تجربة فكرة "رجل المستنقعات"، الّتي تمّ تداولها بشكلٍ واسع، كان قد قدّمها دونالد ديفيدسون في مقالته الموسومة:

Donald Davidson, "Knowing one's own mind," reprinted in Quassim Cassam, ed., *Self-Knowledge* (Oxford University Press, 1994).

(2) Searle, The Rediscovery of the Mind, pp. 51–52.

وتشويش، وتمرينًا على كيفيّة تغيير المواضيع والتظاهر بعكس ذٰلك. ووفقًا لوجهة نظر سيرل، يجب أن يتوقّف أتباع نظريّة داروِن عن أيّة محاولةٍ غير منطقيّة لتقديم فكرة الوظيفة الطبيعيّة بالشكل الّذي يخدم نظريّتهم حول العالم، وأن يقرّروا، بدلًا من ذٰلك، بأنّ كلّ الظواهر البايولوجيّة "خاليةٌ تمامًا من الغرض أو الغاية" وأنّ "الخواصّ الغائيّة كلّها ليس لها مكانٌ سوى في مخيّلة الناس الذين يؤمنون بها"[1].

ومع أنّ في كلامه نصيحة، إلّا أنّ تطبيقها مستحيل. إذ، وكما قلنا سابقًا، لا يمكن الإستغناء عن مفهوم الوظيفة في أيّ بحثٍ بايولوجي، وإن لم تصدّقني فحاول أن تكتب بحثًا دقيقًا غنيًّا بالمعلومات عن كائنٍ حيّ، واصفًا أجزاءه المختلفة دون أن تقوم بالإشارة إلى الوظائف والغايات وأمثال هٰذه المفاهيم. ويمكنك إذا أردت أن تقول بأنّ أيّ كلامٍ عن الوظائف لا يعدو كونه مجرّد خلاصةٍ للحديث عن أنماطٍ معقّدة من العلّة الفاعليّة، وفي هٰذه الحالة، سيكون ما نسمّيه بالغائيّة شيئًا آخر تمامًا. لقد تمّ اقتراح هٰذا الأمر على يد سيرل، حيث قال بأنّ الوظائف الّتي نراها في الكائنات الحيّة ليست موجودةً حقيقةً فيها، بل هي موجودةٌ بالنسبة إلى من يلاحظها فقط، حيث يُضفي على العمليّات السببيّة قيَمًا معياريّة[2]. بيد أنّ هٰذه الإشارة إلى القيَم المعياريّة هي نفسها مصداقٌ للغائيّة والسلوك نحو هدفٍ ما. بل هي ذاك النوع من الغائيّة الّذي يخصّ، جوهريًّا، الكائنات الحيّة مع العقول. وقد رأينا فيما سبق كيف أنّ العقل يشكّل أفضل مثالٍ على الغائيّة الّتي لا تقبل الاختزال.

---

(1) المصدر السابق، ص 52.

(2) المصدر السابق.

بل إنّ دِنَت، هو الآخر، كان قد تحدّث مرّاتٍ عديدة عن أنّ الوظائف وغيرها من الأمور الّتي ننسبها إلى أعضاء البدن ليست متضمّنةً فيها، وإنّما هي أمورٌ تأتي من مصدرٍ آخر، وهٰذا المصدر حسب رأيه، ليس العقل البشري، وإنّما هو الانتخاب الطبيعي. وهٰذه طريقةٌ أخرى من طرق دِنَت في سعيه لإيجاد تفسيرٍ طبيعي لقصديّة العقل البشري، إذ يدّعي بأنّ هٰذه الأمور، حالها حال الظواهر الغائيّة الأخرى، يرجع مصدرها إلى أغراض الطبيعة الأم الّتي يتمّ إظهارها من خلال عمليّة التطوّر. ومشكلة هٰذا الكلام هي أنّ دِنَت إن كان حقًّا يعني ما يقوله حول أغراض الطبيعة الأم، فهٰذا يعني إمّا أنّه اعتنق دينًا خاصًّا به، إذ يبدو وكأنّه ينسب إلى الطبيعة شيئًا ما، يُشبه الحكمة الإلٰهيّة، وإمّا يعتبر أنّ كلّ ما قاله أرسطو صواب، إن كان ما قصده بقوله "أغراض الطبيعة" هو أنّ الطبيعة تحمل في ذاتها ما يجعلها سالكةً نحو غايةٍ مع أنّها لا وعي لها. وفي كلتا الحالتين، سيكون دِنَت قد تخلّى عن مادّيّته بدلًا من الدفاع عنها. وفي المقابل، إن لم يقصد ـ كما هو مؤكّد ـ من قوله "إنّ للطبيعة أغراضًا"، الطبيعة الأم بالمعنى العام ولم يقصد الانتخاب الطبيعي بالمعنى الخاصّ ولٰكنّه قال ذٰلك مجازًا، فهٰذا يعني أنّ أغراض الطبيعة وقصدها لا يمكنها إطلاقًا أن تفسّر لنا قصدنا ولا وظائفنا البايولوجيّة، ولا أيّ شيءٍ من هٰذا القبيل، طالما أنّ هٰذه الأشياء (الغرض والقصد) لا وجود لها أصلًا، كما يدّعي[1].

---

(1) يمكن الاطّلاع على انتقادات أخرى مشابهة في كتاب:

Fodor, In Critical Condition, Chapter 15.

جيري فودور، الفصل 15؛ وفي كتاب:

Menuge, Agents Under Fire, Chapter 3.

وربما يريد منّا دِنَت أن نفهم أنّ كلامه حول أغراض الطبيعة الأم جاء في سياق مفهوم "الموقف المتعمّد"، وهو عبارةٌ عن فكرةٍ مفادها أنّ من المفيد في بعض الأحيان التعامل مع النظام الطبيعي المعقّد الّذي لا قدرة له على التفكير والوعي، على أنّ له عقائد ورغباتٍ وأغراضًا وحالاتٍ عقليّة، كما نعبّر أحيانًا عن برنامجٍ حاسوبي للعب الشطرنج مثلًا، بأنّه قرّر فعل حركةٍ معيّنة، أو نعبّر عن جهاز إنذارٍ أحسّ بوجود لصٍّ يقتحم المنزل، مع أنّ هٰذه الأشياء، في الواقع، لا تقرّر ولا تفكّر، وإنّما عبّرنا عنها كذٰلك[1]. فهناك أنماطٌ واقعيّة ومعقّدة في مثل هٰذه الأجهزة، ولٰكنّنا نعجز عن التعبير عنها بشكلٍ صحيح من دون استخدام مصطلحاتٍ عقليّةٍ بحتة، مع أنّنا نُدرك بوضوح أنّ مصمّمي هٰذه الأجهزة المادّيّة، قد أضافوا لها أنماطًا مادّيّةً لا يمكن التعبير عنها إلّا باستخدام مصطلحاتٍ عقليّة. وفي السياق نفسه، يبدو أنّ دِنَت يحاول القول بأنّ هناك أنماطًا معيّنة في النظام الطبيعي، إلّا أنّ من الأفضل استخدام مصطلحاتٍ عقليّةٍ للتعبير عنها، مثل غرض أو قصد أو أمثالهما، وإلّا لن يمكن لنا فهمها. ولٰكن عندما يصبح الأمر بهٰذا الشكل ويصل إلى هٰذا الحدّ، فمن الواجب عليّ أن أعترف بأنّ دِنَت محقّ، إلّا أنّ هٰذه المشكلة تعني استحالة تفسير مثل تلك الأمور تفسيرًا يكون حقيقيًا من جهة، وفي الوقت نفسه من جهةٍ أخرى، يكون مطابقًا للرؤية الطبيعيّة الّتي يتبنّاها دِنَت. فإن كان يقصد

ولو أنّ فودور ومنوج فاتهما أنّ هناك طريقة أخرى لجعل موقف دَنِت قابلًا للفهم (ولو كانت هٰذه الطريقة لا يؤيّدها دَنِت نفسه) وذٰلك عن طريق قراءته كما لو أنّه ملتزمٌ بأشياء تشبه العلل الغائيّة عند أرسطو.

(1) انظر:

Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance* (MIT Press, 1987).

أنّ الأغراض والوظائف، الّتي ننسبها إلى الطبيعة، ليست حقيقيّةً ولا وجود لها من الأساس، بل اخترعناها لكي نعبّر عنها على طريقة الموقف المتعمّد، فهٰذا يعني، مرّةً أخرى، أنّ مثل تلك الأغراض والوظائف معدومةٌ ولا وجود لها، وهٰذا بدوره يعني أنّ الطبيعيين لن يقدروا على تفسير أيّ شيءٍ يخصّ نظريّتهم، وأنّ كلّ تلك المواقف المتعمّدة والأنماط الواقعيّة وكلّ ما يخصّهما، ليس سوى صورةٍ بلاغيّةٍ وهميّة، ولو أنّها في النهاية غير متآلفة ولا تتّفق مع أسلوب البلاغة، لأنّك لو قلت إنّ قصدنا يأتي من قصد الطبيعة الأم، وإنّ قصد الطبيعة الأم يأتي من "المواقف المتعمّدة" الّتي نتّخذها من الطبيعة الأم، فهٰذا يعني أنّك تدور في دائرةٍ لا نهاية لها، إذ إنّ الموقف المتعمّد نفسه الّذي تتّخذه حول أمرٍ ما، هو حالةٌ ونموذجٌ من نماذج القصد.

أمّا لو كان دِنَت جادًّا في قوله إنّ هناك أنماطًا واقعيّةً في الطبيعة ولٰكن لا يمكن وصفها إلّا باستخدام مصطلحاتٍ مثل قصد ووظيفة، فهٰذا يعني أنّه عاد في الأساس إلى مفهوم العلّة الغائيّة عند أرسطو، وبالتالي تخلّى عن الرؤية الطبيعيّة.

والمسألة الأهم هي أنّ دِنَت لن يَظهر ليخبرنا بما يقصده بالضبط، بل إنّ هٰذا الغموض الّذي يعتري كلّ كتاباته، هو المصدر الأساس لكلّ العقلانيّة الّتي يبدو عليها موقفه. ويبدو من المقبول بما يكفي أن نلجأ إلى التعبير عن الطبيعة بأنّها تقصد أمرًا معيّنًا، وأنّ لظاهرةٍ طبيعيّةٍ ما قصدًا وغرضًا محدّدًا؛ إذ إنّ استخدام مثل هٰذه الأساليب الكلاميّة كان هو السبب وراء قبول الناس لمفهوم العلّة الغائيّة الّتي تبنّاها أرسطو، وقبول الكتابات الدينيّة عندما

تتحدّث عن العالم الطبيعي، فإنّ القارئ العادي لن يجد مشكلةً حينما يرى دِنَت يكتب بالأسلوب نفسه، ويستخدم اللغة نفسها، وفي الوقت نفسه يفتح فمه واسعًا ليعترف بأنّه من أشدّ المؤيّدين للرؤية الطبيعيّة، ومن أشد المدافعين عن الداروينيّة، مع التأكيد على أنّ كلًّا من الرؤية الطبيعيّة والداروينيّة، تدعو بالأساس إلى تفسير كلّ ظواهر النظام الطبيعي تفسيرًا ماديًّا بحتًا تحكمه الأسباب الماديّة فقط. وهٰذه التوليفة هي الّتي أوهمت دِنَت بأنّ جميع الأغراض والنوايا لها بعدٌ ماديّ بشكلٍ أو بآخر. بيد أنّ الحقيقة هي أنّ هٰذا الأمر كلّه لا يعدو أن يكون مجرّد خدعةٍ شبيهةٍ بلعبة الكرة في الأكواب، حيث يقوم المرء بإخفاء كرةٍ تحت أحد ثلاثة أكواب، ثمّ يقوم بتغيير أماكن تلك الأكواب بشكلٍ ماهر لكي يوهم من يتابعه أنّ الكرة قد اختفت كلّيًّا، أو تحوّلت من كوبٍ إلى آخر. ثمّ إنّ دِنَت، وبالطريقة نفسها، يقوم بالتظاهر باكتشاف اختفاء الوظيفة والقصد تحت الانتخاب الطبيعي، أو "الموقف المتعمّد"، أو "النمط الواقعي"، أو في أيّ كوبٍ آخر، مع أنّه لم يقم إلّا بممارسة ما مارسه مؤيّدو فرضيّة تشرتشلاند الإقصائيّة نفسه، بأن أقصى جميع تلك الوظائف والأغراض، ثمّ ألبسها لباس لعبة خفّة اليد وقدّمها بأسلوبٍ بلاغي. وقد اشتُهر عن الفيلسوفة إليزابيث أنسكومبي أنّها وصفت ديفِد هيوم، ذات مرّة، بأنّه مجرّد سفسطائي بارع[1]. ويمكن للسيّد المتنوّر أن يفتخر بأنّه على نفس درجة هيوم في الفلسفة. وإذا ما رفعنا الكلمة الأخيرة الّتي ذكرتها إليزابيث أنسكومبي عن هيوم، فسيكون بين أيدينا تعريفٌ دقيقٌ لدِنَت.

---

(1) G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” in her *Collected Philosophical Papers, Volume III: Ethics, Religion, and Politics* (Basil Blackwell, 1981), p. 28.

وعلى أيّة حال، فإنّ المكان المفضّل جدًّا عند البايولوجيّين المعاصرين لكي ينقلوا إليه الغائيّة بدلًا من التظاهر بعدم وجودها وإرجاعها إلى العقل كما فعل سيرل، أو نسبتها إلى الطبيعة كما فعل دِنَت، هو الحمض النوويّ (DNA). فإن كان هناك شيءٌ واحد يمكن للبايولوجيّين أن يتشبّثوا به كدليلٍ على دعوى الانتخاب الطبيعي، فهو حتمًا اكتشاف هٰذا الجزيء المشهور واكتشاف تركيبه. والحقّ يُقال، لقد كان هٰذا الاكتشاف عظيمًا بحقّ. ولٰكن لماذا تُعطى كلّ هٰذه الأهمّيّة لهٰذا الاكتشاف؟ والجواب، كما أخبرونا بصدق، هو أنّ الحمض النوويّ يحمل كلّ المعلومات، والشفرات، والتعليمات، والمعطيات، والمخطّطات الّتي تتوقّف عليها عمليّة بناء أيّ كائنٍ حيّ. وإذا ما شبّهناه بشيء، فهو لغة الحاسوب الحديثة الّتي تمثّل البرمجيّات وكلّ العمليّات الحاسوبيّة الأخرى. وهٰذه اللغة تتغلغل بعمق في وصف علماء الأحياء لوظيفة الحمض النوويّ، وليس هناك طريقةٌ أخرى لترجمة وظيفة الحمض النوويّ غير هٰذه الطريقة. ولٰكن من الملاحظ أنّ كلّ مفردات هٰذه المفاهيم، وكلّ المفردات الأخرى المستخدمة للتعبير عن طبيعة الحمض النوويّ، تحمل في طيّاتها الإشارة إلى القصديّة والقيمة المعياريّة الّتي يتمتّع بها العقل البشري. فالحمض النوويّ يصلح أن يمثّل المعلومات، أو التعليمات، أو المخطّط، أو ما شابه ذٰلك، متى ما كان يمثّل أو يعبّر عن شيءٍ ما وراءه بالطريقة نفسها الّتي تعبّر بها الفكرة عن شيءٍ ما وراءها، أو بالطريقة نفسها الّتي تعبّر بها اللغة عن شيءٍ ما وراءها، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ اللغة تستمدّ معناها من الفكرة. وكما مرّ سابقًا، فإنّ الرموز والمصطلحات الحاسوبيّة تكون منطقيّةً حينما تعبّر عن خلفيّة المستخدِم أو المفسّر الّذي حدّد معنًى معيّنًا لذٰلك الرمز أو المفهوم

وحسب. ولٰكن لا يمكن لأحدٍ أن يصدّق بأنّ جزيئات الحمض النوويّ لها عقلها الخاص، او أنّها تفكّر بعقلانيّةٍ ووعي، أو أنّ أحدًا ما يستخدمها من أجل الحساب مثلًا. وبهٰذا، فإنّ ما يكشفه لنا علم الأحياء الحديث هو وجود تركيبٍ فيزيائي يشير أو يهدف إلى شيءٍ ما وراءه، ومع ذٰلك فهو غيرُ واعٍ إطلاقًا. والآن، يبدو أنّ هٰذا المفهوم ليس غريبًا علينا، فقد سمعناه في مناسبةٍ سابقة، ولٰكن متى وأين؟ نعم، سمعناه من أرسطو. وعلاوة على ذٰلك، فإذا نظرنا إلى المسألة كتخطيط، فإنّ ما يشير أو يهدف إليه هٰذا التركيب، هو، تحديدًا، إدراك نوع التركيب أو النمط في كائنٍ حيٍّ معيّن من فصيلةٍ معيّنة، أي إدراك الشكل أو الذات. وعلى أيّة حال، فإنّ علم الأحياء الحديث ليس حديثًا كما يبدو، إذ مع كون النغمة مختلفةً عن السابق، إلّا أنّ العزف على أوتار المعلومات والبرمجيّات هو نفسه الّذي طرحه أرسطو في فكرة العلل الغائيّة ـ الصوريّة. فالعلم الحديث تصرّفَ كالمراهق العاقّ الّذي حاول أن يلعب دور الأب الّذي سبق أن عاب عليه وشتمه.

وهنا، أرجو أن تلاحظوا كيف أنّ هٰذا الأمر لا دخل له من قريبٍ ولا من بعيد بفكرة "التعقيد الّذي يمكن اختزاله بالمادّة"، أو أيٍ من التبريرات الزائفة الّتي قدّمها ويليم بيلي في مناقشاته حول فكرة التصميم الذكي، إذ إنّ مناصري هٰذه الفكرة، وبغباءٍ منهم، يعترفون بالفرضيّات المسلَّمة في داخل الرؤية الميكانيكيّة الّتي قام خصومهم بافتراضها. فالنقطة الجوهريّة في هٰذا السياق، ليست في أنّ الانتخاب الطبيعي عاجزٌ عن تفسير هٰذا البناء المعقّد أو ذاك أم لا، بل في أنّ الانتخاب الطبيعي قادرٌ أو غير قادر على إيجاد تفسيرٍ للأشياء الّتي لم تجد الفرضيّات البايولوجيّة المسبقةُ بدًّا من أن تُدخِلها ضمن الظواهر

الغائيّة الّتي من المفترض أن يكون داروِن قد أقصاها من ساحة البحث؛ وقد شهد ريتشارد دوكِنز نفسه على وجود هٰذه المعضلة حينما تحدّث عن الجينات ووصفها بالأنانيّة والاحتكار وما إلى ذٰلك من الصفات العقليّة، إذ لا يمكن تصوّر كون الجين أنانيًّا أو انتهازيًّا، إلّا بوجود شيءٍ ما، من قبيل القصد، أو الغرض، أو الغائيّة فيه. وإذا لم تكن الجينات واعيةً، كما يؤكّد دوكِنز، فأيّ أمرٍ هٰذا الّذي ورّط نفسه به من حيث يشعر أو لا يشعر، إذ لا معنى لذٰلك إلّا أن تكون الأشياء واجدةً لشيءٍ من قبيل القصديّة، أو الغرض، أو الغائيّة الّتي أسّس لها أرسطو. ولٰكن لنكن دقيقين هنا، فنحن نتحدّث عن دوكِنز وليس عن شخصٍ آخر، وعبارة الجين الأناني أشبه بتلك العبارات الّتي تُلقى لإحداث التشويش والحيرة في عناوين الكتب الأكثر مبيعًا، لا لأن تكون عبارةً علميّة. وهٰذا الهوَس باستخدام استعاراتٍ لغويّة مستعرة كلفظة أناني وانتهازي ـ إن لم يكن بداعي عمل ضجّةٍ لتسويق كتابٍ آخر من الكتب المُعَدّة للعوام ـ لا يعكس سوى إصرارٍ متعنّت على دعم مبدإ "البقاء للأصلح" وتعميمه بأكبر قدرٍ ممكن، بل أبعد ممّا هو ممكن[1]. وإن كان لديه من شيءٍ حقيقي ـ لديه على الأقل تلك الفكرة الّتي أفصح عنها من أنّ الجينات تسلك لأجل أمورٍ أخرى وراء ذاتها ـ فسوف لن يكون بإمكانه التعبير عن تلك الأهداف الّتي تحملها الجينات بأيّ أسلوبٍ آخر غير استخدام العبارات الّتي تدلّ على القصد أو الغائيّة. ألغِ العنصر الغائي من تفسيرك للحمض النوويّ والجينات، واسلبه بذٰلك كلَّ ما يجعل منه تفسيرًا بايولوجيًّا.

---

(1) للاطّلاع على دراسات حول بعض تلك الحدود، انظر كتاب:
Anthony O'Hear, *Beyond Evolution* (Oxford University Press, 1997).

وفي المحصّلة، هناك نوعٌ من التوتّر بين الموقف الرسمي المعادي للأرسطيّة عند البايولوجيّين ـ ذٰلك الموقف المتصلّب المتحيّز الناتج عن ردّ الفعل، الّذي تمّ تبنّيه منذ أيام المدرسة دون أيّ تفكيرٍ جدّي ـ وبين استخدامهم المتواصل للمصطلحات الغائيّة كلّما حاولوا أن يصفوا ظاهرةً من الظواهر الّتي لا بدّ من التعامل معها. وقد لخّص عالم الفيزياء بول ديفيز (Paul Davies)، وهو ـ حاله حال فودور وسيرل وستوف ـ رجلٌ لاديني يؤمن بالتطوّر وليس له أيّة خلفيّة دينيّة يستند إليها ـ قد لخّص هٰذا التوتّر بشكلٍ لطيف حينما قال:

"إنّ مفاهيم من قبيل المعلومات والبرمجة لا تمتّ بأيّة صلةٍ إلى العلوم الطبيعيّة إطلاقًا، ولٰكنّها تأتي من نظريّة التواصل... ولها صلةٌ ما بقيودٍ مثل السياق وطريقة الوصف؛ فهي مفاهيم أجنبيّة عن طريقة الفيزيائيّين في وصف العالَم. ومع ذٰلك، فإنّ أغلب العلماء يتقبّلون، بسلاسة، تطبيق هٰذه المفاهيم المعلوماتيّة على الأنظمة البايولوجيّة، ويرحّبون بمعاملة هٰذه المعلومات الدلاليّة، كما لو أنّها أشياء طبيعيّة كالطاقة. ومن المؤسف أنّ معانيها ـ وهنا تكمن الخطورة ـ قريبةٌ جدًّا من مدلول الغاية، وهو الأمر المحظور رسميًّا في البايولوجيا. وهٰذا ما جرّنا إلى الوقوع في التناقض، إذ بينما نضطرّ إلى استخدام مفاهيم مستقاةٍ من الأفعال البشريّة ذات المضمون الغائي (كالتواصل، والمعنى، والسياق، والدلالة)، ونقوم بتفسير العمليّات البايولوجيّة من خلالها، حيث تبدو متضمّنةً للغائيّة، فإنّنا في المقابل نرى أنّها ليست كذٰلك في الواقع، ولا تتضمّن أيّ هدفيّةٍ أو قصديّة... وفي النتيجة، إذا كانت الكائنات البشريّة نفسها من نتاجات الطبيعة، وإذا كان للإنسان غاية، فهٰذا يعني أنّ هٰذه الغاية ليست إلّا أحد مستوياته الّتي ستكون، لا محالة، ناشئةً من الطبيعة، ممّا يعني أنّه كامنٌ في ذات الطبيعة... فهل الغائيّة صفةٌ من الصفات

الأصيّلة للطبيعة، نزولًا إلى الخليّة أو حتّى إلى ما دونها؟"[1].

تعطينا البايولوجيا المعاصرة نفسها جميع الأسباب الّتي تجعلنا نستنتج أنّ الجواب على سؤال ديفيز هو نعم. وليس في البين إلّا سببٌ واحدٌ لا غير، حيث يمكنه أن يجعل البايولوجيّين يرفضون هٰذا الجواب، وهو سببٌ بعيدٌ كلّ البعد عن العلم وعن حماقات المنظّرين لفكرة التصميم الذكي، بل مأخوذٌ من التسليم بفرضيّةٍ فلسفيّةٍ بحتة، مستمرّةٍ منذ ثلاثمئة عام، وهي رفض العلّة الغائيّة الّتي رأينا سابقًا أنّه لا أساس لها من الصحّة، وأنّ البايولوجيّين المعاصرين أنفسهم قد استخفّوا بها. ومن هنا، كتب عالم الفيزياء البايولوجيّة، الحائز على جائزة نوبل، ماكس دلبروك (Max Delbrück): "لو كانت جائزة نوبل تُمنح للعلماء بعد وفاتهم، فإنّي أرى أنّ عليهم أن يأخذوا أرسطو في اعتبارهم، وذٰلك لاكتشافه المبدأ المتضمّن في الحمض النوويّ". ثمّ أردف قائلًا: "إنّ سبب استخفاف العلماء بمشروع أرسطو، هو أنّ الرؤية النيوتنيّة كانت قد أعمتهم على مدى ثلاثمئة عام"[2]. لقد مات بيلي، وحتّى لو كان الآن على قيد الحياة، فمن يكترث؟ فأرسطو على قيد الحياة[3].

---

(1) Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life* (Simon and Schuster, 1999), pp. 121-122.

(2) Max Delbrück, “Aristotle-totle-totle,” in Jacques Monod and Ernest Borek, eds., *Of Microbes and Life* (Columbia University Press, 1971), p. 55.

(3) إن مذهب الغائيّة يكفي في اكتشاف هٰذه الحقيقة، ولٰكن ما يجب التأكيد عليه هو أنّ ما يحتويه الفهم الأرسطي للظواهر الحياتيّة أكثر من اعتبار تلك الظواهر مجرّد غايات. وقد قلت مسبقًا إنّ عود الثقاب "مُوجَّه نحو" إنتاج النار، ولٰكن عود الثقاب هٰذا لا هو شيء حي، ولا هو جزءٌ من شيءٍ حي. والأهمّ في هٰذه العمليّة السببيّة هو العنصر الموجود في عمليّةٍ عضويّةٍ ما، وهٰذا

ب ـ الأنظمة اللاعضويّة المعقّدة: قد تقول: "حسنًا، قد يكون موجودًا في علم الأحياء، ولٰكنه غير موجود في أي مكان آخر." والحقيقة أنّه موجودٌ في كلّ مكانٍ آخر. إنّ الأمثلة الّتي ما زلنا نناقشها تبيّن لنا نمطًا معيّنًا. فنحن في العلم كما في التفكير، نختار سلسلةً من الأسباب والنتائج (وهي بالخصوص العلّة الفاعليّة نفسها كما سمّاها أرسطو) لكونها تمتلك أهمّيّةً فريدة، وهٰذا الأمر يشمل سلاسل سببيّة معيّنة يعطيها المادّيّون أهمّيّةً خاصّة من أجل أن يجدوا تفسيرًا طبيعيًّا لهٰذا الأمر أو ذاك. فحينما حاول المادّيّون، مثلًا، أن يفسّروا من أين جاءت معاني أفكارنا حول القطط، اعتمدوا على السلسلة السببيّة الّتي تبدأ بالقطّة وتنتهي بحالةٍ عقليّةٍ معيّنة، لكي تُنتج معنًى معيّنًا لا يمكن الوصول إليه فيما لو أنّهم اعتمدوا مثلًا على سلسلةٍ سببيّةٍ أخرى تبدأ بكتلةٍ من الفراء على ظهر القطّة وتنتهي بالفوتونات الموجودة في الهواء على بعد ستّة إنشات من مرمى بصرنا. وحينما حاولوا أن يجدوا تفسيرًا لكيفيّة حصول أعضاء الجسم على وظائفها، رأوا من المناسب أن يطرحوا، على سبيل المثال، حقيقة أنّ القلب يضخّ الدم، لا أنّه يُصدر صوتًا خاصًّا وهو يقوم بهٰذه العمليّة. وفي تشخيص الحمض النوويّ، يرى المادّيّون أنّ من المهمّ ملاحظة أنّ السبب في الفراء الموجود على أظهر الدببة، هو أنّها تحمل نوعًا معيّنًا من الحمض النوويّ، وهو السبب عينه الّذي جعلها بهٰذا الحجم الكبير، ولٰكن ليس من

يعني أنّ هٰذه الأشياء ليست مجرّد أشياء موجَّهة نحو غايةٍ معيّنة، بل هي موجَّهةٌ خصّيصًا لإنعاش ذٰلك الكلّ الّذي هي جزءٌ منه. وللاطّلاع على أحدث ما كُتب في الدفاع عن مفهوم أرسطو حول الأشياء الحيّة، راجع كتاب:

David Oderberg, Real Essentialism (Routledge, 2007), Chapter 8.

المهمّ ملاحظة أنّ الحمض النوويّ نفسه هو السبب الّذي جعل بعض فُرَقِ كرة القدم تحمل صورة دُبٍّ وتجعلها تعويذةً لها! وهٰكذا. فالسلاسل السببيّة هي المسؤولة عن الصفات، خاصّةً الّتي توجد للكائنات، كما أنّ عدم وجود هٰذه الصفات في كائناتٍ أخرى سببه عدم وجود تلك السلاسل السببيّة فيها. ولٰكنّنا أثبتنا سابقًا أنّنا إذا لم نعزُ هٰذه الخصلة المميِّزة للسلاسل السببيّة إلى محض الاهتمام البشري بها، وبالتالي لم نجعلها محض إسقاطٍ للعقل على الطبيعة في أنماطٍ معيّنة، ممّا يعني أنّ تلك السلاسل السببيّة ليست خصائص موضوعيّة للواقع، ولا يمكنها تزويدنا بتفسيرٍ علمي لأيّة ظاهرة، فإنّ ذٰلك يحتّم علينا القول بأنّ بدايات تلك السلاسل السببيّة "تسلك" بالذات، أو أنّها قد صُمّمت "لتهدف" نحو إيجاد نتائج معيّنة تُظهرها على شكل غاياتٍ أو حالاتٍ أكمل طبيعيّة، أو، بعبارةٍ أخرى، علينا أن نُدرك أنّها غائيّة، وأنّ العلل الفاعليّة المعيّنة لا يمكن أن يتمّ تعريفها بهٰذا الشكل دون تعريف العلل الغائيّة.

وهٰذا الأمر ينطبق على السلاسل السببيّة بمعنى أعم، فقد أوضح الفيلسوف ديفِد أودربيرغ (David Oderberg) أنّ هٰذا الأمر يبدو واضحًا، خصوصًا في الدورات الطبيعيّة اللاعضويّة، كدورة الماء ودورة الصخور[1]. ففي دورة الماء، يؤدّي التكثّف إلى هطول الماء، وهو بدوره يؤدّي إلى تجمّع المياه الّذي يؤدّي إلى التبخير، فيؤدّي إلى التكثّف مرّةً أخرى وهٰكذا. وفي دورة

---

(1) David Oderberg, “Teleology: Inorganic and Organic,” in A.M. González, ed., *Contemporary Perspectives on Natural Law* (Ashgate, 2008).

الصخور، تتشكّل من الصخور البركانيّة صخورٌ ترسّبيّة وهي بدورها تتحوّل إلى صخورٍ متحوّلة تذوب لتتحوّل إلى حممٍ بركانيّة تتصلّب لتصبح صخورًا بركانيّة، وهٰكذا. وبغضّ النظر عن تفاصيل أخرى كثيرة حول هاتين الدورتين، فإنّ العلماء، الذين يدرسون هٰذه العمليّات، يُعرّفون كلّ مرحلةٍ من مراحل الدورتين المائيّة والصخريّة بالقول بأنّها تلعب دورًا حيويًّا خاصًّا له علاقة بالمراحل الأخرى. فدور التكثّف في دورة الماء في الطبيعة هو توليد هطول الماء، ودور الضغط في الدورة الصخريّة يُساهم، مع الحرارة، في توليد الحمم البركانيّة، وبدون الحرارة يكون دوره متمثّلًا في توليد الصخور الترسّبيّة، وهٰكذا. فكلّ مرحلةٍ تُساهم في إنتاج ثمرةٍ محدّدة أو مجموعةٍ من الثمرات تلعب دور الغاية أو الهدف الّذي تُشير إليه تلك المرحلة. بيد أنّها لن تساهم في إظهار أنّ أيًّا من تلك الدورات يمكن وصفها بشكلٍ كافٍ بالقول بأنّ كلّ مرحلةٍ تمثّل العلّة الفاعلة لمراحل أخرى دون الإشارة إلى أنّها تلعب دورًا في صناعة بعض الأثر، وبذٰلك تكون الغاية أو الهدف، لأنّ كلّ مرحلةٍ من تلك المراحل لها آثارٌ كثيرة أخرى لا تكون جزءًا من الدورة. وقد أوضح أودربيرغ أنّ الترسّب، مثلًا، قد يكون الهدف منه منع تدفّق المياه إلى منطقةٍ معيّنة، وأنّ الحمم البركانيّة قد تكون السبب في هجرة بعض أنواع الطيور، أو أنّ التكثّف في بعض المناطق قد يسبّب لأحدٍ آلامًا في إصبع قدمه الكبير، كما هو معروف لدينا. ولٰكن منع الماء من التدفّق والتسبّب في هجرة الطيور ليسا جزءًا من دورة الصخور في الطبيعة، كما أنّ الآلام في إصبع القدم ليس جزءًا من دورة المياه في الطبيعة، فبعض السلاسل السببيّة ترتبط بالذات بالدورات الطبيعيّة، وبعضها ليس كذٰلك. وليس من الصواب القول إنّ الطالب الّذي

يبحث في موضوع دورة الماء أو دورة الصخور في الطبيعة، قد صادف أن كان مهتمًّا بموضوع تحوّل بعض الصخور إلى نوعٍ آخر مثلًا، أو بموضوع تحوّل الماء من نوعٍ معيّن إلى نوعٍ آخر، ولم يكن مهتمًّا بموضوع هجرة الطيور أو موضوع آلام إصبع القدم، فقام لأجل ذٰلك بالتركيز على سلسلةٍ محدّدة من مجموع تلك السلاسل. فكيف ذٰلك! والأنماط الّتي وصفها العلماء المهتمّون بدراسة تلك الدورات هي أنماطٌ موضوعيّة في الطبيعة، وليست مجرّد إسقاطاتٍ من نوع إسقاطات الاهتمام البشري. والسبيل الوحيد لتمثيل ذٰلك هو أن نُدرك أنّ كلّ مرحلةٍ من مراحل هٰذه العمليّة، مهما اختلفت أنماط تأثيرها، تكون وظيفتها، تحديدًا، توليد نوعٍ معيّنٍ من التأثير الخاصّ ليكون هو الغاية أو الهدف، وهٰذا هو ما يحدّد دورها في تلك الدورة. وهٰذا يعني ضرورة الوعي بغائيّة هٰذه الدورات.

ج- قوانين الطبيعة الأساسيّة: قلنا سابقًا إنّ مؤسّسي الفلسفة الحديثة يسعون لإقصاء الصور الجوهريّة، والماهيّة، والطبيعة، والقوى، والعلل الغائيّة، وما شابهها من العلم وإيجاد بدائل لها، وهٰذه البدائل تكمن في فكرة الأحداث المرتبطة بقوانين الطبيعة. فحين ترمي حجرًا على نافذةٍ وتكسرها، فلا يعني هٰذا - حسب هٰذه الفكرة البديلة - أنّ للحجر قدرةً على كسر الزجاج، ولا أنّ هٰذه القدرة تعود إلى طبيعته أو جوهره؛ بل ما تعنيه هو أنّ هناك أحداثًا متواليةً، بما في ذٰلك رمي الحجر الّذي هو محضُ حدَثٍ صادف أن تبعته أحداثٌ أخرى بشكلٍ منظّم، وتسبّبت بتكسّر زجاج تلك النافذة.

إنّ التجريبيّة المتطرّفة الّتي تبنّاها هيوم هي الّتي أعطت غطاءً لهٰذا

البرنامج المعادي للفلسفة الأرسطيّة، لأنّنا لا نستطيع أن نعاين الماهيّة، أو القوّة، أو العلّة الغائيّة، وما شابهها، ولٰكنّنا في المقابل، نستطيع أن نعاين الأحداث يتلو بعضها بعضًا. فهٰذا معناه ـ حسب رؤية هيوم ـ أن ليس بمقدورنا تكوين مفاهيم من النوع السابق، بل يجب علينا أن نكوّن صورتنا العلميّة عن العالَم على أساس النوع الثاني. والحقيقة أنّه لا معنى لهٰذا الاستدلال إطلاقًا، فهو إنّما يبدو كذٰلك بناءً على الافتراض الخاطئ تمامًا بأنّ امتلاك فكرةٍ أو مفهومٍ عن شيءٍ ما، يتمثّل بامتلاك صورةٍ ذهنيّةٍ حسّيّةٍ عنه، وأنّ الصور الذهنيّة الحسّيّة تُستمدّ من الإحساس فقط. إذ، كما سبق في الفصل الثاني حين مناقشتنا لمشكلة الكلّيّات، نملك مفاهيم وأفكارًا من جميع الأنواع، بما فيها الأفكار الّتي لا يُمكن تعريفها عن طريق الصور الحسّيّة: فما نفهمه عن الرجل، والمثلّث، والشجرة، وأشياء أخرى لا حصر لها، كلّها مفاهيم عامّة تنطبق على جميع هٰذه الأشياء بنحوٍ كلّي؛ وفي المقابل، فإنّ أيّة صورةٍ حسّيّةٍ نكوّنها عن رجلٍ ما، أو مثلّثٍ ما، أو شجرةٍ ما، أو أيّ شيءٍ آخر، هي محضُ تصوّرٍ جزئي خاصّ بهٰذا الرجل، أو الكلب، أو الشجرة، وبالتالي ليست كلّيّةً. وعندما نكون أمام موضوعاتٍ معقّدة وذات تفاصيل كثيرة، فإنّ مثل هٰذه الصور الحسّيّة، تبدو غامضةً وغير واضحة المعالم. وفي المقابل، ستكون المفاهيم والأفكار المتعلّقة بها واضحةً وصريحةً بغضّ النظر عن التعقيد الّذي يعتريها. فعلى سبيل المثال، مفهومنا عن الشكل ذي الألف جانب يكون، بلا نقاش، مختلفًا عن مفهومنا عن الشكل ذي التسعمئة جانب، حتّى وإن كانت صورتنا الذهنيّة الحسّيّة عن الشكلين غير مختلفة. كما أنّ هناك الكثير من المفاهيم الّتي لا يمكن أن نكوّن صورةً ذهنيّةً حسّيّةً

عنها، كالأفكار التجريديّة من قبيل الاقتصاد، والقانون، والمعرفة، وغيرها، وكغياب شيءٍ ما، وكمرحلةٍ معيّنة من الوقت، وكالأفكار المنطقيّة من قبيل الاقتران، والانفصال، والنفي، وما شابهها، بالإضافة إلى أشياء أخرى كثيرة. كما أنّ المفهوم المتعلّق بالصور الجوهريّة، والماهيّة، والقوّة، والعلّة الغائيّة، ليس أكثر تعقيدًا من المفاهيم الأخرى. فإذا ما قبلنا بالمفهوم التالي (ومن الجنون ألّا نقبل به)، وعاندنا رؤية هيوم عن الأفكار، فلن يكون هناك عذرٌ في اعتبار هٰذه الرؤية تحدّيًا خطيرًا للمفهوم السابق.

بل حتّى لو قبلنا بقصّة هيوم حول أصل الأفكار، فهٰذا يعني، كما سبق أن بيّنا، أنّنا نقوّض أصل إمكان قيامة العلم، فضلًا عن أن يكون ذٰلك تقديمًا لبديلٍ عن النظريّة الأرسطيّة. والسبب في ذٰلك، هو أنّ مفهوم العلّيّة، وفقًا لرؤية هيوم، سيسبّب الكثير من المشكلات؛ إذ وفقًا له، لن تكون العلقة الضروريّة بين العلل أمرًا حقيقيًّا نظرًا إلى أنّه يقول بأنّنا لا نرى مثل هٰذا الترابط، بل لا نرى إلّا نوعًا من الاقتران الثابت بينها. إنّ الفكرة الّتي مفادها أنّ الأحداث الّتي تكون من نوع (أ) مثلًا، لا بدّ أن تولّد أحداثًا من نوع (ب)، لا تعبّر، من وجهة نظر هيوم، إلّا عن وجود اتّجاهٍ في العقل البشري يجعله يتوقّع حدثًا من نوع (ب) ليكون نتيجةً للحدث من نوع (أ)، ولا يتوقّع أيَّ شيءٍ آخر له ارتباطٌ بذات (أ) و (ب). وبالتالي، إذا كان عمل العلم هو اكتشاف العلقة الضروريّة القائمة حقيقةً بين الأحداث، فهٰذا يعني إلغاء العلم كلّيًّا. كما أنّ هٰذا الأمر نفسه لا يمكن أن يساعد في إعادة تعريف العلم وتقديمه على أنّه يُعنى بتأسيس علاقةٍ متبادلةٍ بين الأحداث تُشبه القانون وحسب، دون الحاجة إلى الادّعاء بوجود علاقاتٍ ضروريّةٍ بينها؛ إذ إنّ

استمرار الإيمان برؤية هيوم يتطلّب منّا أن نُنكر وجود أيِّ نوعٍ من الكلّيّات، واعتبار أنّ كلّ ما نراه ونفهمه هو الأشخاص والجزئيّات فقط، مع أنّ الادّعاء بأنّ أحداثًا معيّنة لا بدّ أن تُنتج أحداثًا أخرى، يشكّل بنفسه تطبيقًا لنظريّة الكلّيّات؛ لأنّ الأحداث المسبِّبة والأحداث المنتَجة كلاهما كلّيّاتٌ، كما أنّ فكرة الأحداث نفسها فكرةٌ كلّيّةٌ. وعلاوة على ذٰلك، حتّى لو افترضنا أنّ العلم لا يُعنى باكتشاف العلاقات الضروريّة بين الأحداث، فإنّه لا بدّ أن يُعنى بالتنبّؤ بأحداثٍ لا يمكن ملاحظتها على أساس الأحداث الأخرى الملاحَظة. إلّا أنّ إمكان هٰذا الأمر يفترض مسبقًا أن يكون التعليل الاستدلاليّ مقبولًا بشكلٍ موضوعيٍ، ولٰكنّنا أثبتنا في الفصل السابق أنّ الأخذ بمقالة هيوم حول العلّيّة، يقوّض أصل الاعتماد على الاستدلال ويلغي عقلانيّته بالكلّيّة. وخلاصة الكلام، أنّه حتّى لو سلّمنا بهٰذا المفهوم الضئيل عن العلم، فإنّ العلم مهما كان، سيكون مستحيلًا طالما أنّنا سلّمنا بمقالة هيوم.

وهٰكذا، فإنّ المعاصرين من مؤيّدي رأي هيوم، الّذي يرى أنّ العلم لا يُعنى بشيءٍ سوى اكتشاف أمورٍ منظّمة تربط بين الأحداث، ولا دخل له بالماهيّة، أو القوّة، أو الأمور الطبيعيّة، أو العلل الغائيّة، أو حتّى العلاقات الضروريّة بين الأشياء، لن يكون بمقدورهم أن يأخذوا برأيه السخيف الآخر حول الأفكار؛ مع أنّ الفكرة، الّتي يتحمّسون لها، لا يمكن إعطاء أيّ توضيحٍ لها، من دون أخذ المرء بكامل فلسفة هيوم؛ إلّا إذا كان المطلوب هو تجنّب نظريّة أرسطو طاليس مهما كلّف الأمر. وفي كلّ الأحوال، فإنّ هٰذا البرنامج الفكري المعادي للنظريّة الأرسطيّة ـ وهو لا يعدو كونه كذٰلك ـ لا يتناسب مع الممارسة الفعليّة في البايولوجيا، وإن كان قد يتناسب مع لغة بعض

البايولوجيّين عندما يحاولون توجيه كلامهم إلى عامّة الناس من أجل كسب ودّهم. كما أنّه بِدوره لا يتناسب مع تطبيقات علم الفيزياء والكيمياء، وهما العِلْمان المفترض بهما أن يكونا السبب في نجاح الثورة الميكانيكيّة.

لقد أكّدت الأستاذة في فلسفة العلم نانسي كارترايت (Nancy Cartwright) أنّ المشكلة الحقيقيّة في رؤية هيوم، الّتي تدّعي أنّ العلم لا يُعنى بشيءٍ غير تأسيس مجموعة أنساقٍ على أساس الملاحظة، تكمن في أنّ تلك الأنواع من الأنساق، الّتي يحاول العلم إزالة الستار عنها، هي، في الحقيقة، غير قابلة للملاحظة إلّا ما ندر؛ إذ إنّها ظروفٌ عاديّة لا يمكن ملاحظتها بأيّ حال من الأحوال[1]. فالطلبة المبتدئون في علم الفيزياء، لا يحتاجون كثيرًا من الوقت ليفهموا بدهيّاتٍ من قبيل مفهوم السطوح عديمة الاحتكاك، وأنّ القوانين الفيزيائيّة، مثل قانون نيوتن للجاذبيّة، تصف سلوك الأجسام حينما تكون، حصرًا، تحت ظرف عدم وجود عناصر أخرى دخيلة تتحكم في قوّتها، وهٰذه الظروف لا يمكن ملاحظتها بأيّ حالٍ من الأحوال. بل إنّ علماء الفيزياء لا يعتبرون نسقًا ما، قانونًا طبيعيًّا ما لم يُجروا عليه تجارب عديدة وما لم يَعرضوه للاستقراء. فهم يستنتجون ذٰلك من تجارب قليلة تكون غايةً في الخصوصيّة، بعد تعريضها لظروفٍ مصطنعة. ولا شيء ممّا ذكرناه يمكن أن يكون متلائمًا مع الفكرة القائلة إنّ العلم لا يُعنى بشيءٍ غير

(1) Nancy Cartwright, "Aristotelian Natures and the Modern Experimental Method," in John Earman, ed., *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science* (University of California Press, 1992); *Nature's Capacities and Their Measurement* (Oxford University Press, 1989).

ترتيب أنساقٍ قابلة للملاحظة، وفي المقابل وحسب رأي كارترايت، فإنّها قد تكون متلائمةً مع الصورة الّتي رسمتها فلسفة أرسطو عن العلم، حيث يؤكّد أنّ العلم يُعنى باكتشاف الأمور الطبيعيّة الخفيّة، أو القوى الكامنة في الأشياء. يشير التطبيق الواقعي التجريبي إلى أنّ ما يبحث عنه علماء الفيزياء، هو القوى الكامنة الّتي يمكن للأشياء أن تُظهرها بوضوح وبشكلٍ طبيعي حالما تُزال عنها المؤثّرات والظروف المانعة لإظهارها، وأنّ التجارب القليلة، أو بالأحرى التجربة الواحدة الّتي تكون تحت السيطرة، وتُجرى من أجل التأسيس للنتائج المقصودة، تُظهر بأنّ تلك القوى يجب أن تُفهم على أنّها تعكس الطبيعة المشتركة بين كلّ تلك الأشياء الّتي تندرج تحت النوع نفسه.

وقد يُصرّ أحد مؤيّدي نظريّة هيوم على أنّ هٰذه النتائج يمكن تلافيها إذا ما نظرنا إلى قوانين الفيزياء على أنّها ليست أكثر من قضايا شَرطيّة معاكسة: حيث نقول، مثلًا، إذا لم يوجد كذا وكذا من الشروط لكان كذا من الأمور هو الّذي سيحدث. وهٰذا كلّ ما في الأمر. وأحد الإشكالات في هٰذا الكلام هو أنّه من الغريب جدًّا صدوره من رجلٍ تجريبي، خصوصًا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ المطروح في هٰذه القضايا الشرطيّة المعاكسة، أي الحالة الّتي لم تتحقّق فيها الشروط، لا يمكن ملاحظته أصلًا ولا تحت أيّ ظرف. والإشكال الآخر هو أنّنا ما زلنا نريد أن نعرف لماذا يجب أن نعترف بصحّة تلك القضايا الشرطيّة المعاكسة، أي ما هي الحقائق عن العالم الّتي تُلزمنا بالاعتراف بأنّ غياب الظرف الفلاني كان سيؤدّي إلى النتيجة الفلانيّة. وقد يدّعي هيوم أنّه لا يملك فضولًا يحفّزه لمعرفة ذٰلك، إلّا أنّ العلماء لا يدّعون ذٰلك. وكيفما كان، فإنّ النقطة الأعمق هي أنّ أصل الكلام عن الظروف وإعاقتها، إنّما يكون له

معنًى في ظلّ افتراض أنّ للأشياء خواصّ ذاتيّة تجعلها تفعلُ ما تفعله في نفسها، وتحدث الإعاقة والممانعة في ظلّ تدخّل تلك الظروف. بل، بدون الاعتقاد بالخصائص الطبيعيّة الذاتيّة، لا معنى للقيام بأيّ تجربةٍ في العلوم، إذ لن تكون لدينا أيُّ فكرةٍ عمّا نقوم بالبحث عنه.

وترى كارترايت أنّ فكرة وجود أنساق أو قوانين الطبيعة، هي فكرةٌ مضلِّلة؛ لأنّ العلم، في حقيقته، هو الكشف عن بضعة قوانين أو أنساق خارج إطار الظروف المزيّفة بإتقان، فهي ترى أنّ مصطلح قانونٍ علمي نفسه هو عودةٌ إلى بقايا أيّام نيوتن وأقرانه، الذين اعتبروا أنفسهم يقومون بعمليّات اكتشاف المخطّطات عن طريق الإشارة إلى ما وجّه الإلٰه العالَم لأن يكون عليه، وهٰذا لا يمكن أن يكون منطقيًّا، إلّا إذا قبلنا بفكرة وجود الإلٰه المشرِّع، وهي فكرةٌ قد لا تجد أحدًا من مؤيّدي نظريّة هيوم يستطيع هضمها[1]. وبتعبيرٍ أدقّ، إنّ ما يكتشفه العلم هو قوانين طبيعيّة كلّيّة وخصائص ذاتيّة في الأشياء، والكلام عن قوانين الطبيعة ما هو إلّا خلاصةٌ لهٰذا الكلام. وتقول كارترايت أيضًا: أراد التجريبيّون من أصحاب الثورة العلميّة أن يجرّدوا أرسطو كلّيًّا من التعليم الجديد، ولٰكنّهم لم يفلحوا[2].

إنّ آراء كارترايت ليست مجرّد وجهات نظرٍ خاصّةٍ بها، بل تعكس توجّهات تيّارٍ متنامٍ من داخل فلسفة العلم تحت عنوان الأرسطيّة الجديدة،

---

(1) Nancy Cartwright, “No God, No Laws,”

مقالة غير مطبوعة ولٰكن متوفرة على موقع الكاتبة الإلكتروني:

http://personal.lse.ac.uk/cartwrig/Papers.htm

(2) Cartwright, “Aristotelian Natures,” p. 70.

وهو المذهب الماهوي الجديد كما عبّر عنه برايان أليس (Brian Ellis)[1]. وهٰذا التوجّه لم يأتِ من رغبةٍ في تأييد الرؤية الأخلاقيّة واللاهوتيّة العالميّة، وهي الرؤية الّتي دافعتُ عنها في كتابي هٰذا، (والتي أتوقّع أن تُدخل الرعب في قلوب أغلب أتباع هٰذا المذهب)؛ بل إنّ ما أدّى إلى بروز هٰذا التوجّه، هو أنّهم وجدوا أنّ تفسير العلم، الّذي يتبنّاه أصحاب الرؤية الميكانيكيّة والتجريبيّة، لا يمكن أن يصمد أمام الاكتشافات العلميّة الحديثة أو حقائق التجارب العلميّة.

لم تكن نظريّة أرسطو حول الطبائع، أو الصوَر، أو الماهيّات، وحدها الّتي وجدت صداها في المذهب الماهوي، بل إنّ معظم هٰؤلاء المنظّرين يُدركون أنّ التأكيد على وجود القوى والقدرات الذاتيّة في الظواهر الفيزيائيّة، يعني الاعتراف بوجود سلوكٍ نحو غاياتٍ وأهداف تكمن وراء ذواتها. فعندما نقول، مثلًا، إنّ الشيء قابلٌ للانكسار، فمعنى ذٰلك هو وجود ما يُشير أو ما يجعل ذٰلك الشيء موجّهًا نحو الانكسار وإنّ ذٰلك الشيء هو بطبيعته كذٰلك، حتّى وإن لم تتمّ معاينة ذٰلك فيه بالفعل. ومعنى كون الشيء قابلًا للذوبان، هو وجود ما يجعله متّجهًا وسالكًا نحو الذوبان، وأنّ

---

(1) انظر:

Brian Ellis, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism* (Acumen, 2002); *Scientific Essentialism* (Cambridge University Press, 2001).

وللاطّلاع على ما كُتب حديثًا، في شكل كتاب، عن هٰذه القضيّة، راجع:

Alexander Bird, *Nature's Metaphysics: Laws and Properties* (Oxford University Press, 2007).

وللاطّلاع على مقالةٍ في الدفاع عن الموقف الأرسطي أكثر من كونه مدافعًا عن نظريّة "الجوهريّة الحديثة"، راجع كتاب:

Oderberg, Real Essentialism, especially Chapter 6.

ذٰلك الشيء موجودٌ في طبيعته كذٰلك، حتّى وإن لم تتمّ معاينته فيه بالفعل.

لقد استنتج الفيلسوف الراحل جورج مولنار (George Molnar)، وهو من أتباع المذهب الحديث في الخصائص الذاتيّة، أنّ القوى الباطنيّة الموجودة في الأشياء الطبيعيّة تُظهر نوعًا من القصد الطبيعي، مثل الأفكار والحالات العقليّة الأخرى، بقدر ما تُشير إلى أشياء تكمن وراءها، وإن كانت هٰذه الأشياء لا تشبه الأفكار من ناحية كونها غير واعية[1]. والحقيقة أنّ فكرة وجود شيءٍ ما يُشير إلى هدفٍ أو غايةٍ معيّنة تكمن وراءه رغم أنّه غيرُ واعٍ، لا تدلّ إلّا على المفهوم نفسه الّذي قدّمه أرسطو وأسماه بالعليّة الغائيّة. إنّه لأمرٌ مدهشٌ حقًّا أن نرى مدى التقارب والتوازي بين النتائج الّتي توصّل إليها فلاسفة العلم الذين يتبنّون نظريّة الخصائص الذاتيّة الحديثة، وبين ما كتبه الآخرون حول النظريّة اللاهوتيّة الأرسطيّة القديمة، عندما قالوا بأنّ "كلّ قوّةٍ، سواءٌ جُرّبت أم لم تُجرّب، لا بدّ أن يكون لها هدفٌ تكون قد وُجّهت للسير نحو تحقيقه"؛ فأيّ شيءٍ هو القانون الطبيعي غير ما عُبِّر عنه بأنّه: ما تتّجه الأشياء بذاتها نحو تحقيقه؟"[2] كما إنّه لأمرٌ مدهشٌ أيضًا أنّه مع

---

(1) George Molnar, *Powers: A Study in Metaphysics* (Oxford University Press,2003).

(2) أوّل اقتباس هو من الخلاصة الّتي كتبها دنيس ده شان، حول الفهم السكولائي للعلّيّة في مقالته:

"From Natural Philosophy to Natural Science," in Donald Rutherford, ed., The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy (Cambridge University Press, 2006), p. 84.

أمّا الاقتباس الثاني فهو من كتاب:

Celestine Bittle's The Domain of Being: Ontology (Bruce Publishing Company, 1939), p. 364.

استمرار حضور العلّة الغائيّة في الفيزياء الحديثة المكرّسة لتلائم منطلقات النظريّة الميكانيكيّة، إلّا أنّ الاعتراف بها لم يحدث على نطاقٍ واسع، إذ إنّ الكُتّاب المعاصرين الذين كتبوا حول الفيزياء والبايولوجيا، لا زالوا مفتونين بلغة الحاسوب، والمعلوماتيّة، والبرمجة، ويستمرّون بادّعاء أنّ هٰذه المفاهيم هي الوحيدة القادرة على وصف الخصائص الموضوعيّة الكامنة في حقيقة الفيزياء اللاعضويّة، لأنّه، كما رأينا سابقًا، ليس هناك طريقةٌ للتعبير عن مصطلحاتٍ مثل المعلومات، والبرمجة، والمصطلحات الأخرى المستخدمة في التعبير عن الأشياء الموجودة في الطبيعة بطريقةٍ مقبولة، دون الإشارة إلى المصالح البشريّة الكامنة في تلك المصطلحات، إلّا إذا اعتبرنا مثل هٰذه اللغة تعبيرًا عن الإلتزام بمبدإ العلّة الغائيّة عند أرسطو.

وبغضّ النظر عن التطوّرات الأكيدة والواضحة في المعرفة التجريبيّة على مدى أكثر من ثلاثمئة سنة، فإنّ جهود العلماء الذين قاموا بتلك التطوّرات، لا تتلاءم على الإطلاق مع التفسيرات الفلسفيّة الّتي يقوم بها مؤيّدو الفلسفة الميكانيكيّة، وأصحاب الرؤيتين المادّيّة والطبيعيّة، الذين هم الوارثون الشرعيّون لتلك الفلسفة (إن كانوا قد صوّروا للجمهور، بخداعٍ واحتراف، أنّ هٰذه التفسيرات جزءٌ لا يتجزّأ من تلك التطوّرات). وفي هٰذا السياق وبالرغم من أنّ العلم الطبيعي المعاصر ما زال مؤمنًا ومرتبطًا بأسطورةٍ تقول إنّ التطوّر العلمي قد ردّ النظريّة اللاهوتيّة الّتي ظهرت في القرون الوسطى، إذ

وأشباه هٰذه الاقتباسات موجودة ويمكن الحصول عليها بسهولة، وهٰذه الحقيقة معروفة لكلّ من له أدنى معرفة بكتب الفلسفة السكولائيّة.

إنّها من الناحية الفلسفيّة، لم تتحرّك خطوةً واحدة بعيدًا عن توما الأكويني، الّذي حدّد الأساس القائل بأنّ "كلّ فاعلٍ إنّما يفعل نحو غاية، وإلّا لما كان لحدوث شيءٍ بعينه عن فاعلٍ ما، أولى من حدوث شيءٍ آخر عنه"(1).

باستخدامه لمصطلح فاعل، لم يقصد الأكويني الكائنات المفكّرة، أي البشر فقط، بل قصد أيّ شيءٍ يؤدّي إلى نتيجةٍ ما. و"مبدأ الغاية النهائيّة" هٰذا، كما هو معروفٌ بهٰذا الاسم تقليديًّا، يمكن أن يُفهم في إطار النظريّة الأرسطية التقليديّة، على أنّه مُوازٍ بالضرورة لمبدإ العِلّية الّذي يقضي بوجود سببٍ لكلّ بدايةٍ وجوديّة. فلو لم يكن هناك شيءٌ ما في طبيعة السبب أو العلّة، حيث يكون هو الّذي يجعله أو يسلك به نحو انتاج نتيجةٍ، أو نتائج معيّنة دون غيرها، فهٰذا يعني أنّه لن يكون هناك ما يحدّد لنا لماذا كان الشيء يؤدّي إلى انتاج هٰذا النوع من النتائج دون غيرها، أو لماذا لم يكن له أيّةُ نتيجةٍ أصلًا؛ وبالتالي، لن يكون هناك أيُّ معنًى للعلّيّة. ومن هنا، فإنّ أيّ إنكارٍ للعلل الغائيّة، يعني بالضرورة إنكار وجود العلل الفاعليّة، وهٰذا بالضبط ما حصل عندما أنكر كلٌّ من ديكارت ولوك العلّيّة الغائيّة، فقد مهّدوا بذٰلك، الطريق لهيوم كي يقوم بالتشكيك بالعلّيّة الفاعليّة، وبالتالي، نشوء ما يُعرف بمشاكل الفلسفة التقليديّة حول العلّيّة، والاستقراء، وتصحيح مبادئ البحث العلمي. لقد أدّى إعراض الميكانيكيّة ـ المادّيّة عن أرسطو إلى سلب العلم نفسه أيّ إمكانيّةٍ ليكون معقولًا وممكنا، على الرغم من أنّ الفلسفة الميكانيكيّة والمادّيّين المعاصرين يتمسّكون بالعلم على أنّه نموذج العقلانيّة.

---

(1) توما الأكويني، "الخلاصة اللاهوتيّة"، الفصل الأوّل.

وفي المقابل، وفي الوقت نفسه، أدّت الممارسة العمليّة للعلوم، إلى فتح الباب على مصراعيه أمام إعادة طرح الفلسفة الأرسطيّة بقوّة؛ إذ إنّ خطأ بعض الآراء الطبيعيّة عند أرسطو، لا يستلزم خطأ ميتافيزيقياه، بل إنّ تغييب ميتافيزيقيا أرسطو وعدم اتّخاذها منطلقًا للبحوث العلميّة، يؤدّي لا محالة إلى ألّا يكون لتلك العلوم أيُّ معنًى على الإطلاق.

إنه القمر أيها الغبي!

كما سبق وأشرت في الفصل السابق، فإنّ الأكويني قد عَدّ العلّيّة الغائيّة علّة العلل، والعلّة الأكثر أساسيّةً من بين العلل الأربع. وسبب هٰذا الأمر واضحٌ ممّا تقدّم في الفصل السابق. فمن غير الممكن أن يكون للعلّيّة الفاعليّة أيُّ معنًى ما لم يتضمّن ذٰلك كون العلّة واجدةً في ذاتها لما يجعلها سالكةً نحو إيجاد شيءٍ ما بعينه كغايةٍ وهدف. كما أنّ كون الشيء سالكًا نحو غايةٍ وهدف، يستلزمُ أن يكون مالكًا لصورةٍ أو ماهيّةٍ مناسبة وملائمة لجعل تلك الغاية فعليّة، وبالتالي، فإنّ الخصائص المادّيّة القابلة للتشكّل بصورةٍ ما أو ماهيّةٍ ما، كالمطرقة مثلًا، لا بدّ لها، حتّى تكون واجدةً بالكامل لوظائفها، أن تكون لها خصائص ذاتيّة ملائمة ومناسبة توجب الاحتفاظ بتلك الصورة[1]؛ وهٰذا يعني، مرّةً أخرى، أنّ العلل النهائيّة هي ما يجعل من هٰذه الأشياء عللًا صوريّةً ومادّيّة. كما تجدر الملاحظة بأنّ العلل الغائيّة تستلزم أن يكون الشيءُ مالكًا للقوّة والقابليّة، سواءٌ تمّ تفعيلها أم لا. وبما أنّه لا يمكن أن يكون هناك

---

(1) المثال مأخوذ من:

Christopher Shields, *Aristotle* (Routledge, 2007), p. 93.

قبولٌ وقوّةٌ محضة بلا فعليّة، وإلّا لن تكون موجودةً أصلًا، فهٰذا يعني أنّه لا بدّ لتلك القوى والقابليّات، رغم عدم فعليّتها، أن تكون في أشياء أخرى فعليّة. وهٰذا يعني أنّ الاعتراف بالعلّيّة الغائيّة يتضمّن الاعتراف بتمييز أرسطو بين القوّة والفعل، والإمكان والفعليّة. ومن هنا، فبقدر ما تحمل العلوم المعاصرة من تَبَنٍ، ولو ضمني، للعلّيّة الغائيّة، فإنّها أيضا تكون، ضمنًا، لباقي أجزاء المنظومة الأرسطيّة.

لا شكّ في أنّ جميع هٰذه الموضوعات تحتاج إلى بحثٍ أعمق وأكثر تفصيلًا؛ ولا شكّ أيضًا في أنّ كثيرًا من القرّاء سيميلون ـ مع هٰذا الكمّ الهائل من النقد الّذي تعرّضت الفلسفة الأرسطيّة له ـ إلى استبعاد فكرة ارتباط العلوم الحديثة بها، وتأييدها لها، وتسويغها لإعادة طرحها. بيد أنّه، وكما بيّنتُ في هٰذا الكتاب، من: (أ) أنّه إذا فهمت الأدلّة، الّتي تقدّمها الميتافيزيقيا الأرسطيّة على رؤيتها للعالم، فهمًا جيّدًا، فإنّ ذٰلك كافٍ لإظهار مدى قوّتها ومتانتها، (ب) وأن نردّ على الفلاسفة المعاصرين على أنّ هٰذه الرؤية كانت ضعيفةً ومليئةً بالتناقضات، ولم تستطع تقديم أيّ بدائل حقيقيّة، (ج) وأنّ العلوم الحديثة لم تكن لتعارض هٰذه الرؤية فقط، بل إنّ هٰذه الرؤية تشكّل منطلقًا لها وموجّهًا لمسارها، ولو بحدودٍ معيّنة على الأقل؛ فإنّ كلّ ذٰلك يحتّم علينا أن نعيَ، على الأقل، حقيقة أنّ الرؤية الفلسفيّة الأرسطيّة حول العالم لا زالت تتمتّع بالقوّة العقلانيّة ذاتها الّتي كانت دائمًا تتمتّع بها من قبل، وأنّه في مرحلةٍ ما، وبعد الإمعان في تقصّي هٰذه الموضوعات إلى نهايتها، سيدرك المرء، لا محالة، أنّ مثل هٰذه الرؤية لا يمكن، بأيّ حالٍ من الأحوال، تجنّبها، بل إنّ العقل هو الّذي يفرضها.

وقد تسأل: إذا كان تطوّر العلوم والفلسفة في العصر الحديث قد انتقم لأرسطو من أولٰئك الذين سعوا، خلال بدايات العصر الحديث، إلى رميه خارجًا، فلماذا لا يزال هٰذا الأمر مجهولًا على نطاقٍ واسع؟ لا شكّ أنّ أحد أسباب هٰذا الأمر هو شيوع الجهل بالمذهب الحقيقي لأرسطو والسكولائيّين، وبالظروف الفكريّة والتاريخيّة الّتي أدّت إلى استبداله بالفلسفة الحديثة بأشكالها المختلفة، وبالعلاقة الحقيقيّة بين هٰذه الأخيرة والعلوم الحديثة. ولٰكن بعيدًا عن المتخصّصين بهٰذه الموضوعات، فإنّ أغلب الأكاديميّين والمفكّرين الآخرين، وبالتأكيد أغلب الصحفيّين والكُتّاب المشهورين، يعجزون ببساطة حتّى عن التفكير بالعصور الوسطى، وبالمذهب السكولائيّ، والثورة العلميّة وما يرتبط بها من أمور، إلّا من خلال المصطلحات الّتي أرستها الشعارات الصلفة والرسومات الساخرة.

وكما سبق ورأينا، فإنّ كلّ هٰذا العداء المسعور الّذي وُوْجهت به السكولائيّة من قِبل الحداثويّين الأوائل، يرجع، في أكثره، إلى مخطّطاتٍ سياسيّة بدل أن يكون لأجل اعتباراتٍ فكريّة، أي إلى الرغبة بإعادة توجيه مسعى الإنسان من الحياة بعد الموت إلى الحياة الفعليّة، وبداعي سلب الدين أيّ إمكانيّةٍ لتأسيسه على معايير عقلانيّة، وجعل البديل الّذي اقترحوه يبدو وكأنّه موثوقٌ ولا يمكن التخلّي عنه. وهٰذا ما يكشف لنا السبب وراء عدم شهرة الاعتراف بانتقام أرسطو؛ إذ إنّ الرجوع إلى أرسطو نفسه يعني تبنّي التأسيس العقليّ المحافظ لمعايير الأخلاق الإنسانيّة، والاعتقاد بعدم مادّيّة العقل الإنسانيّ، وبفعليّة وجود محرّكٍ غير متحرّك، تشكّل معرفته أسمى غايات الإنسان؛ ولم يكن ما فعله الأكويني وغيره من السكولائيّين، إلّا الإمعان في

تطبيق الرؤية الأرسطيّة، واستخراج مفهوم الإلٰه الّذي تقول به الأديان التوحيديّة، وخلود النفس، والقانون الطبيعي للأخلاق. وهٰذا ما جعل الاعتراف بالميتافيزيقيا الأرسطيّة والصورة الّتي تقدّمها عن العالم، يتضمن بنحوٍ لا يمكن تجنّبه، كلّ ما قام السكولائيّون ببنائه من خلالها. وهٰذا يعني باختصار، أنّ انتقام أرسطو سيكون انتقامًا للأكويني أيضًا، وهٰذا لوحده كان سببًا لمنع العلمانيّين المعاصرين أنفسهم من الاعتراف به، لأنّ مشروع الحداثويّين الأوائل هو مشروعهم أيضًا، إلّا أنّه مشروعٌ مبنيٌّ على الكذب. وكما تقول الحكمة الكونفوشيوسيّة: "حينما يُشير الإصبع إلى القمر، ينظر الغبيُّ إلى الإصبع". فالعلمانيّون المعاصرون لا ينظرون إلى شيءٍ غير الإصبع؛ ولا عجب في الأمر، فإذا لم يكن في العالم (كما يُخطئ العلمانيّون) طبائع، ولا غاياتٌ طبيعيّة، ولا عللٌ صوريّةٌ وغائيّة، فهٰذا يعني أنّه لن يكون هناك أيّ شيءٍ تُشير إليه الأشياء وراء ذواتها. فالعالم يُشير إلى الإلٰه، ولٰكنّ العلمانيّين لا يرون إلّا العالَم الطبيعي؛ والجانب المادّي في الإنسان يُشير إلى الجانب غير المادّي فيه، وإلى خلود النفس، ولٰكن العلمانيّين لا يرون إلّا الدماغ والجسم، والممارسة الجنسيّة تُشير إلى ما وراءها من الزواج والعائلة، ولٰكنّ العلمانيّين لا يرون إلّا الممارسة الجنسيّة؛ وهٰكذا الحال في غيرها وغيرها من الأمور. فما الشيء الآخر الّذي يمكن قوله إذن؟ إنّه القمر أيُّها الغبيّ!